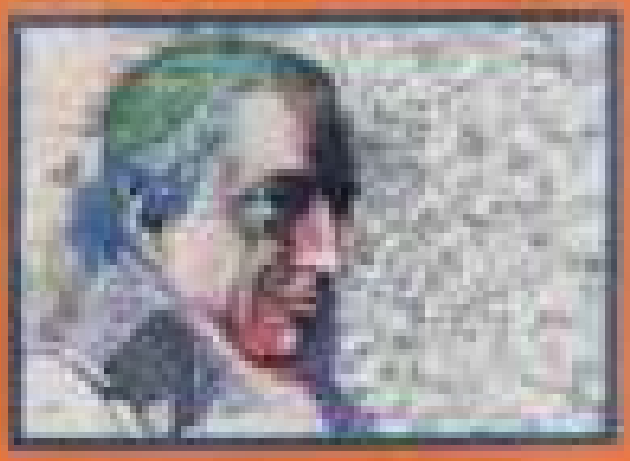

La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión

Johann Gottlieb Fichte

Estudio preliminar de
Alberto Cría
Traducción de
Alberto Cría y Daniel Innerarity

Johann Gottlieb Fichte

La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión

Estudio preliminar de
ALBERTO CIRIA

Traducción de
ALBERTO CIRIA
y DANIEL INNERARITY

tecnos

Título original:
Die Anweisung zum seligen Leben
oder auch die Religionslehre (1806)

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en los artículos 534 bis a) y siguientes del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Estudio preliminar: ALBERTO CIRIA, 1995
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2619-4
Depósito Legal: M-4957-1995

Printed in Spain. Impreso en España por Grafiris, S.A.
c/ Tórtola, 13. Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR ..... *Pág.* XIII

I. Circunstancias de la elaboración de la obra XIII
II. El estilo de las conferencias XVII
III. Absoluto y naturaleza. La reacción de Schelling XXI
IV. La *Doctrina de la Religión* XXVII
1. Los cinco estadios XXVII
2. El Evangelio de San Juan XXX
V. Nota a la presente traducción XXXV

BIBLIOGRAFÍA XXXVII

LA EXHORTACIÓN A LA VIDA BIENAVENTURADA O LA DOCTRINA DE LA RELIGIÓN

INTRODUCCIÓN, de Fritz Medicus 3
PRÓLOGO 19

PRIMERA LECCIÓN. La vida es amor y, por tanto, la vida y la bienaventuranza son en sí y para sí uno y lo mismo. Diferencia entre la vida verdadera y la mera vida aparente. La vida y el ser son también de nuevo lo mismo. Pero el ser verdadero es eternamente uno consigo mismo e invariable, mientras que la apariencia en cambio es variable. La vida verdadera ama lo Uno, o Dios; la vida aparente ama lo variable, o el mundo. La apariencia misma sólo se recibe y se mantiene en la existencia mediante el deseo de lo eterno: este deseo jamás se satisface en la vida meramente aparente y, por tanto, esta última es desdichada. En cambio el amor de la vida verdadera está siempre satisfe-

cho, y por eso esta vida es feliz. El elemento de la vida verdadera es el pensamiento 21

SEGUNDA LECCIÓN. Sea en última instancia lo que aquí se presenta metafísica, y especialmente ontología. Y deban ser éstas presentadas aquí popularmente. Refutación de la objeción de la imposibilidad y la desaconsejabilidad de tal exposición, a través la necesidad de intentarlo, mediante la explicación de la esencia propia de la exposición popular frente a la científica, y mediante la demostración fáctica de que desde la introducción del cristianismo esta intención se ha cumplido efectivamente. Pero a tal acuerdo se le oponen en nuestra época grandes obstáculos, importunando por un lado la forma que se decide por el azar, la opinión y la indecisión frente a la toma de partido, y que se llama escepticismo, apareciendo por otro lado el contenido como una paradoja novedosa, y finalmente los ingenuos serían confundidos mediante la persuasión del fanático de la reversión. Explicación genética de este fanatismo. La acusación que se puede esperar de ellos contra nuestra doctrina designada como misticismo. ¿Cuál es el fin propio de esta acusación, y de las similares? 37

TERCERA LECCIÓN. Aclaración de la duda de cómo, puesto que la vida tendría que ser un todo orgánico, pueda faltar en la vida efectiva una parte de la vida necesaria, tal como sucede, según nuestra afirmación, con la vida aparente, mediante la advertencia de que la vida espiritual sólo se desarrolla gradualmente y a través de estaciones, mostrándose el ejemplo llamativo de que la gran muchedumbre deduce el pensar de los objetos externos a partir de la percepción sensible de éstos, y no sabe sino que todo nuestro conocimiento se funda en la experiencia. Que, en oposición a esto, tampoco el pensar de objetos externos fundado en la experiencia es el auténtico pensar. Y cómo éste se diferencia en la forma del mero *opinar*, con el que coincide en la intención de su región. Realización efectiva de este pensar en los elementos superiores del conocimiento, de lo que resulta: ni el ser es hecho, ni nada se hace en él, sino que es absolutamente uno y unitario consigo. De él puede diferenciarse la *existencia*, que es necesariamente la *conciencia* del mismo, la cual conciencia es necesariamente *autoconciencia* de su propia existencia, así

como según las determinaciones reales especiales de ella, no puede deducirse a sí misma genéticamente del ser, sino sólo concebirse en general que esta su real determinabilidad es esencialmente una con la esencia interior del ser ... 55

CUARTA LECCIÓN. Lo que es indispensable para una vida bienaventurada. ¿Qué es, en cambio, necesario sólo bajo condiciones? Sea ésta la respuesta a la pregunta: puesto que el ser existe tal como es en sí mismo, como uno, ¿cómo puede entrar la pluralidad que es necesaria sólo bajo condiciones, en esta su existencia o conciencia? Respuesta a esta pregunta. El *como* que resulta de la diferencia, que se da sólo en la existencia, o la caracterización a través del opuesto, es el opuesto absoluto, y el principio de toda otra división. Este *como* pone un ser estático de lo caracterizado, a través del cual lo que en sí es vida interior divina se transforma en un mundo estático. Este mundo se caracteriza o se configura a través del *factum* de este cómo, *factum* que es una *independencia absolutamente libre,* en lo incondicionado e infinito 73

QUINTA LECCIÓN. Principio de una nueva división en el saber, que ya no se refiere al mundo, sino a la reflexión del mundo, y que da, por tanto, diversas visiones del mundo que permanece uno; división esta última que está íntimamente penetrada y fundida con la primera. Esta división, que resulta entonces de la diversidad de la visión del mundo, es quíntuple. La primera e inferior, la visión de la filosofía dominante del momento, es la que atribuye la realidad al mundo sensible o a la naturaleza. En la segunda, se pone lo real en una ley en la libertad, que ordena el mundo presente: el estadio de la legalidad objetiva o del imperativo categórico. En la tercera, se pone lo mismo real en una ley de la libertad, pero no del mundo presente, sino que *crea* uno nuevo: el estadio de la auténtica moralidad. En el cuarto la realidad se pone sólo en Dios y su existencia: el estadio de la religiosidad. El quinto contempla claramente la pluralidad en su proceder a partir del uno real: el estadio de la ciencia. Pero la verdadera religiosidad no sólo es posible como mera contemplación, sino que existe sólo ahí donde está unificada con la vida divina efectiva. Y sin esta unificación es mera contemplación vacía y fanatismo 89

SEXTA LECCIÓN. Demostración de la afirmación dada antes de pasada, de que esta doctrina es también la doctrina del auténtico cristianismo, tal como se encuentra en Juan Evangelista. Motivos de por qué apelamos preferentemente a este evangelista. Nuestro principio hermenéutico. Ante todo, en San Juan se puede diferenciar lo que es verdadero en sí, y lo que sólo es verdadero para su tiempo. Lo primero está contenido en la introducción del evangelio hasta el versículo cinco. Apreciación de esta introducción, no como opinión inextirpable del evangelista, sino como la doctrina inmediata de Jesús. Explicación de ésta. Lo válido para el tiempo es la proposición, no *metafísica*, sino *meramente histórica*, de que la existencia divina se ha manifestado pura y sin limitación individual en Jesús de Nazaret. Explicación de la diferencia entre ambas visiones, y unificación de ellas, y expresamente también según la doctrina cristiana. Apreciación de este dogma histórico. Comprensión del contenido de todo el evangelio desde este punto de vista, según la pregunta: ¿qué adoctrina Jesús de sí mismo y de su relación con Dios? ¿Y qué de sus partidarios y de sus relaciones con él? 105

SÉPTIMA LECCIÓN. Descripción todavía más profunda de la vida meramente aparente desde sus principios. A la demostración de la bienaventuranza de la vida religiosa pertenece la exposición acabada de todas las maneras posibles de gozar de sí mismo y del mundo. Puesto que las cinco maneras expuestas de visión del mundo son también otras tantas maneras de gozarlo, hay cinco de ellas; de las cuales, excluyendo el estadio científico, quedan cuatro para consideración. El gozo, como satisfacción del amor, se fundamenta en el amor. Pero el amor es la pasión del ser. Gozo sensible, y pasión mediada por la fantasía en el primer estadio. La pasión por la realidad en el estadio posterior de la ley es una orden a la que debe seguir un juicio desinteresado en sí, que junto con el interés por uno mismo, se trasforma en un no-autodesprecio. Con esta manera de pensar se mata todo amor en el hombre, y por tanto se coloca más allá de toda menesterosidad. Estoicismo, como mera apatía respecto de la felicidad y bienaventuranza 123

OCTAVA LECCIÓN. Comprensión más profunda de la doctrina del ser presentada aquí. Todo lo que se sigue de la mera existencia como tal, se comprende bajo la designación de *forma*. En la realidad el ser es absolutamente inseparable de la forma, y la existencia de ésta se fundamenta en la interna necesidad del ser divino. Explicación de este principio en la primera parte de la forma, de la infinidad. Empleo de ésta en la segunda parte de la forma: la quintuplicidad. Esto da un Yo libre e independiente, como el punto de unidad orgánico de la forma completa. Doctrina sobre la esencia de la libertad. Pasión del Yo para una autonomía, Yo que desaparece necesariamente en cuanto son negados, mediante la libertad consumada, los estadios particulares de la libertad meramente posible. Y, así, la presencia o ausencia de este amor por uno mismo da dos formas fundamentales absolutamente opuestas de ver y gozar del mundo. De la primera surge el impulso para el gozo sensible, como el amor hacia uno mismo determinado de una cierta manera por los objetos; luego, en la manera de pensar de la legalidad, el amor hacia la libertad meramente formal, según el amor propuesto de la autodeterminación objetiva. Caracterización del amor que surge de un imperativo categórico. Por la aniquilación de este amor del mismo aparece la voluntad del Yo junto con la vida de Dios, y surge de ahí el estadio, descrito arriba como el tercero, de la moralidad superior. Relación de esta manera de pensar con las circunstancias externas, especialmente en oposición a la superstición de la menesterosidad sensible 139

NOVENA LECCIÓN. El nuevo mundo, que crea la moralidad superior en vez del mundo sensible, es la misma vida inmediata de Dios en el tiempo, vivenciable sólo inmediatamente en sí. Caracterización general a través de la advertencia de que cada configuración de la misma agrada sólo por sí misma, y no como medio para algún fin. Explicación en los ejemplos de la belleza, la ciencia, etc., y en las manifestaciones del talento natural para éstas. Pero este actuar tiende a un éxito fuera de sí; en la medida en que el deseo del éxito esté aún mezclado con la alegría en el mero hacer, la moralidad superior todavía no está excluida de la posibilidad del dolor. Eliminación de ambas por el estadio de la religiosidad. Fundamento de la indi-

vidualidad. Cada uno tiene su propia parte de la vida divina. Primera ley fundamental de la moralidad, y de la vida bienaventurada, que cada uno comprenda su parte. Caracterización general externa de la voluntad religiosa moral, en cuanto ésta sale a partir de su propia vida interna hacia fuera 157

DÉCIMA LECCIÓN. Comprensión de todo el objeto tratado desde su más profundo estadio. El ser que se separa de sí mismo, en la forma de la independencia del Yo, como la forma de la reflexión, se vincula más allá de toda reflexión, sólo a través del *amor*, junto con la forma. Este amor es el creador del concepto vacío de Dios; la fuente de toda sabiduría; que comprende el Absoluto en la vida, inmediatamente, y sin modificación, mediante el concepto; que lleva *efectivamente* la reflexión a la infinidad, reflexión que en su forma sólo tiene la *posibilidad* de infinidad. Finalmente, la fuente de la ciencia. En la reflexión real y viviente aparece este amor inmediatamente en la manifestación del actuar moral. Caracterización del amor humano del religioso moral. Imagen de su bienaventuranza 173

UNDÉCIMA LECCIÓN. Para aplicación general: de los obstáculos de una comunicación interior, de la carencia de toda atención, del llamado escepticismo, de las circunstancias externas ordinarias en nuestra época. Caracterización más profunda de estas circunstancias desde el principio de la mutua presuposición absoluta de todos los hombres como pobres pecadores (de la humanidad moderna). Cómo se eleva el hombre recto por encima de las circunstancias ... 189

AÑADIDO A LA SEXTA LECCIÓN. Explicación más estrecha de la diferencia hecha en la sexta lección entre la comprensión histórica y la metafísica, respecto del dogma fundamental del cristianismo 207

ESTUDIO PRELIMINAR

por Alberto Ciria

I. CIRCUNSTANCIAS DE LA ELABORACIÓN DE LA OBRA

A raíz de la «disputa del ateísmo», Fichte había sido expulsado de Jena y trasladado a Berlín en 1800. El verano de 1805 lo pasa en Erlangen, pero obtiene permiso para regresar durante el invierno a Berlín.

El 7 de enero de 1806 varios periódicos de Berlín[1] publican el anuncio de un ciclo de conferencias acerca de la vida bienaventurada, que darían comienzo el 12 de enero, y que serían leídas los domingos de doce a una en la Sala redonda del edificio de la Academia.

La esposa de Fichte habla de una gran afluencia y también de una ferviente acogida. Ahí se habían congregado filósofos, poetas, artistas, banqueros, comerciantes, políticos y estudiantes. Uno de los asistentes,

---

[1] El *Berlinischen Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*, y el *Königlich privilegirten Berlinischen Zeitung*, los mismos en que dos años antes se habían anunciado las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia.

Karl Friedrich Zelter, director de la Academia de canto, da noticia de una cierta oposición, si bien ésta procedía de los asistentes que no habían conocido anteriormente a Fichte[2].

Una carta de Fichte a Brinkman del 15 de febrero indica que Fichte había hecho una redacción de la primera conferencia para enviarla a Jacobi, y parece que lo mismo había hecho con las siguientes, para enviarlas al propio Brinkman[3].

La lectura de las conferencias se prolongó hasta el 30 de marzo, y ya a fines de abril aparecía en edición de la *Realschulbuchhandlung* el escrito *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión.*

En el prólogo que encabeza la exposición de las lecciones, advierte Fichte que se trata de «el resultado de mi autoformación proseguida sin interrupción, desde hace seis o siete años con más serenidad y a una edad más madura, en la intuición filosófica que me fue comunicada hace ya trece años; y que aunque haya transformado, espero, algo en mí, no ha variado ella misma en nada durante todo este tiempo»[4]. Con ello se refiere Fichte al 1800, año de la publicación de *El destino del hombre.* Durante estos seis años, Fichte no había publicado. Son muy frecuentes sus quejas acerca de la malcomprensión de su doctrina por quienes no la habían recibido de un modo directo a través de la asistencia a sus clases. Fichte tenía mo-

---

[2] *J. G. Fichte im Gespräch,* editado por E. Fuchs, en adelante citado como *Gespr.*, tomo 3, p. 412.

[3] AA III 5, 333.

[4] *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre,* Felix Meiner, Hamburgo, 1954, en adelante citado como *Die Anw.*, p. 3.

tivos para recelar de la divulgación a través de la imprenta de sus pensamientos: la mala comprensión ya le había supuesto, con la disputa del ateísmo, la expulsión de Jena. El mismo año de 1806 escribe:

> Pero ¿qué habría que decir si se mostrara con una claridad exuberante que de entre estos supuestos estudiosos de la Doctrina de la Ciencia, incluso el propio concepto de ciencia, según sus meras características formales y exteriores, no sólo se ha perdido casi por completo, sino que ante este concepto tiemblan internamente y con arrebato se enemistan contra cualquier estímulo hacia ella, y que el único consuelo de su vida es que nadie llegue jamás realmente a la ciencia y la única finalidad de sus esfuerzos es impedir que ello suceda? ¿No habría que determinar que el lugar del público sabio exterminado bajo nosotros lo han ocupado los más enérgicos enemigos de toda ciencia, que se han ajustado la máscara del academicismo tan sólo para combatir bajo su protección más segura y victoriosamente a la ciencia?[5].

Con su negativa a publicar, sólo sus alumnos directos habían tenido la ocasión de seguir sus desarrollos especulativos. Respecto de su última publicación en 1800, es llamativa la emergencia a un primer plano de los problemas religiosos. En cambio, ese giro no debió de resultar tan sorprendente a sus discípulos. Ya las tres primeras lecciones de la primera exposición de la *Doctrina de la Ciencia* en el invierno de 1804 contenían elementos de filosofía de la religión. Igualmente un pasaje de las *Institutiones omnis philosophiae* de 1805 revela que ya el filósofo se ocupaba del problema de la «vida divina bienaventurada»[6].

---

[5] SW VIII, p. 376.
[6] AA II 7, 15.

Dos parecen ser los motivos que apremiaron a Fichte a su reencuentro con la imprenta. Por un lado, debió de ser mucha la insistencia a ello de oyentes, alumnos y amigos, tal como lo refiere en el mismo prólogo. Por otro lado se encontraba sin trabajo, y pudo ver en la publicación una fuente de ingresos.

Nada más aparecer la *Exhortación* se levantó la polémica. El libro no había pasado por la censura. El 10 de mayo se dirige en estos términos al presidente del Gabinete Secreto en Prusia, su amigo y oyente Karl Friedrich Beyme:

> Solicito su buen consejo y apoyo. Debido a la ausencia del editor la obra no ha sido entregada a la censura, y a juzgar por ciertos indicios muy recientes que muestran la oposición hacia mí de este Colegio, he de temer lo peor. Únicamente la prisa me ha llevado a valerme de la prensa berlinesa, que evitaré con cuidado de aquí en adelante. ¿Me aconseja atenerme cuanto antes a la libertad de censura ante su Majestad el Rey? ¿O tendría usted la bondad de mediar en el asunto interviniendo a través de una presentación al señor O. K. R. Nolte?[7].

El trascurso del asunto se desconoce. A fines de 1807 Nolte, como miembro del Consistorio, escribe en un artículo «que se le ha permitido al autor [Fichte] la impresión de diversos escritos anteriores que contienen expresiones similares sobre religión»[8]. En cualquier caso la obra había sido publicada hacía más de un año. En mayo de 1806 Fichte había enviado ya un ejemplar a Goethe[9], y en agosto su esposa envió otro a la de Schiller[10]. Según información del

---

[7] AA III 5, 357.
[8] *Gespr.*, 3 379.
[9] Ibíd. 3 413.
[10] AA III 5, 359.

propio Fichte, la *Exhortación* había aparecido publicada ya el 27 de abril de 1806[11].

II. EL ESTILO DE LAS CONFERENCIAS

En la última lección de *Los caracteres de la Edad Contemporánea* había advertido Fichte que «nuestro pensar aquí culminado [...] ha sido un pensar religioso; todas nuestras consideraciones eran religiosas»[12]. Antes, en la primera lección, había puntualizado: «de lo supraterreno y eterno no se puede hablar de una forma profunda y a la vez popular»[13].

En el prólogo a la *Exhortación* habla Fichte de *Los caracteres* como una obra preparatoria de esta última, en la que únicamente se había tratado lo más principal de la esfera de la religión del entendimiento, habiendo quedado intacta la esfera completa de la religión de la razón[14]. Y en cambio afirma tajantemente que tiene que ser posible una comunicación popular y no científica de las verdades más profundas del conocimiento humano, a través de un estilo más exhortativo que demostrativo[15]. La *Exhortación* pretende ser una exposición accesible a todos de las conclusiones arduamente alcanzadas en las difíciles progresiones de la *Doctrina de la Ciencia* de dos años antes.

Únicamente por medio del pensar se puede traer a sí la divinidad y la vida bienaventurada que brota de

---

[11] AA III 5, 348.

[12] *Die Gründzüge des gegenwärtigen Zeitalters,* Berlín, 1806, pp. 532-533.

[13] Ibíd. p. 8.

[14] Ibíd.

[15] *Die Anw.*, pp. 26 ss.

ella. Sostener que sólo de un modo sistemático son comunicables las verdades más profundas, es tanto como afirmar que sólo el filósofo formado en la academia queda destinado a la bienaventuranza. Ahora bien, admitir que todos los hombres sin excepción pueden elevarse al conocimiento de Dios no es más que el presupuesto del cristianismo, y ello es tanto como decir que existe otra vía, no sistemática, de acceso a lo más profundo del conocimiento.

Debe ser posible, se afirma en la segunda lección, una comunicación no científica, sino popular, de las verdades más profundas. La exposición científica no se ha completado hasta dos años antes, en la *Doctrina de la Ciencia,* y en cambio se reconocen precursores: Platón, los discípulos —que ni siquiera tenían formación intelectual— y el propio Cristo, que habrán tenido que acceder a ella de algún modo. La exposición científica atiende más al error, a la falsedad, exponiéndola para, mediatamente y a través de rodeos, poner de manifiesto la verdad. La exposición popular, en cambio, se dirige directamente a la verdad, mostrándola sin mezcla de error. La explicación científica supone la naturaleza enferma de los hombres, mientras que la popular cuenta con el sentido originario para la verdad. El mismo filósofo no podría realizar sus desarrollos sistemáticos si no hubiera recibido previamente, y de un modo no sistemático, un cierto conocimiento de la verdad.

De aquí resulta el deber, para quien está arrebatado de este conocimiento elevado, de tender todas sus fuerzas para compartirlo con toda la humanidad hermanada, comunicándolo a cada uno bajo aquella forma que le sea más asequible. Por eso adoptan las lecciones de la *Exhortación* un tono apelativo, arrebatado, en ocasiones casi de arenga.

Sobre el estilo de las conferencias se encuentra entre los críticos todo un caleidoscopio de las más diversas opiniones, aunque en general predomina una valoración positiva. Schelling habla de Fichte como «un artista para todos de la palabra, del discurso [...] y de la comprensibilidad»[16].

En general, los recensores alaban la vitalidad y energía de los discursos. Poseen éstas, a juicio de Schlegel, «en un grado superior las cualidades primordiales de una buena conferencia, a saber, dirigirse vivamente al lector, estimular el espíritu y llevarlo a la reflexión»[17]. Salat habla de «una rara fuerza de exposición»[18], y Jean Paul, del «carácter enérgico y la noble prosa»[19].

Fries encuentra el tono de las lecciones «vivo, enérgico y claro». Habla en cambio de las deducciones metafísicas como «lo más flojo e ilógico, a menudo hasta lo absurdo»[20].

Thanner, que no había tenido ocasión de seguir mientras tanto el desarrollo especulativo de Fichte, se asombra de los préstamos estilísticos que, a su juicio, Fichte tomaba de Schelling:

> ¿Cómo es que Fichte quiere tomar o emplear fórmulas de Schelling, un antiguo discípulo [...] si no es para mostrar de

---

[16] F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre,* en adelante citado como *Darstellung,* Tubinga, 1806, p. 48.

[17] F. Schlegel, Recensión en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik. Erster Jahr,* Heidelberg, 1808, citado en adelante como *Heidelb.*

[18] J. Salat, *Vernunft und Verstand,* Tubinga, 1808, en adelante citado como Salat, pp. 89-90.

[19] *Gespr.*, 4, 23.

[20] J. Fries, *Fichte's und Schelling's neueste Lehren von Gott und der Welt,* Heidelberg, 1807, en adelante citado como Fries, p. 21.

un modo práctico cómo en estas palabras se oculta un sentido superior?[21].

A juicio de Salat, Fichte se ha servido del «lenguaje idealista contemporáneo» y lo ha forzado, abreviándolo unas veces y exagerándolo otras, pretendiendo causar en el lector «una impresión más fuerte, quizá más imponente»[22], pero perdiendo con ello claridad y precisión conceptual. Se acumulan multitud de significantes con idéntico sentido y proliferan en cambio los titubeos conceptuales.

También se tendió a comparar a Fichte con Schelling, en un sentido u otro. En general los críticos no conocían las lecciones de Fichte de Berlín y Erlangen, y entonces las comparaban con las dadas hasta 1801. De este modo debía resultarles llamativo el cambio de expresión y de pensamiento. El propio Schelling, que desconocía las exposiciones orales de Fichte, ve en él un plagio a su *Philosophie und Religion* de 1804. Salat y Thanner en cambio ven en Fichte un precursor del idealismo schellingiano, que en cambio todavía no ha alcanzado «la misma intrepidez de consecuencia» que su sucesor[23]. La *Allgemeine Literatur-Zeitung* encuentra la deducción de la existencia a partir del ser análoga a la que hace Schelling de la autorrepresentación del Absoluto, en la que la forma discurre independiente, sin su actividad, desde la plenitud de su ser absoluto. De este modo la evolución del pensamiento fichteano sería debida, más que a un desarrollo intrínseco, a la apropiación de elementos de Schelling.

---

[21] Recensión en la *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung*, de julio de 1806, citado en adelante como Thanner, col. 9.

[22] Salat, p. 91.

[23] Thanner, col. 71.

Frente a ellos, F. Schlegel y Herbart, que sí habían sido oyentes de Fichte en Jena, reivindican la continuidad del pensamiento fichteano:

> Advertimos que la forma interior del método fichteano se corresponde plenamente con la construcción de los principios. También según el método parte Fichte de lo absolutamente simple, ya sea expuesto como Yo, como actividad o como ser; luego viene el saber, y el saber del saber, en series reflexivas que se suceden o que discurren conjuntamente, y que se van desarrollando cada vez más [...]. Esta construcción de los primeros principios no es esencialmente distinta a las expuestas en los anteriores escritos científicos del autor, sino sólo diferentes en la expresión; que no sea una diferencia el que en lugar del Yo puro incondicional que fundamenta la conciencia efectiva, aparezca aquí el ser, se le hace claro a quien sopesa las variaciones que sufre y tiene que sufrir el concepto de este ser en los diferentes niveles de la visión fichteana del mundo. El obstaculizador «algo» de antes es invariablemente el mismo, y también el mero saber, y el saber del saber, queda igual [...]. Que es invariablemente una y la misma filosofía, lo concedemos completamente[24].

III. ABSOLUTO Y NATURALEZA. LA REACCIÓN DE SCHELLING

De entre los comentadores de Fichte, es Schelling quien reacciona con más dureza. Si la obra aparecía a fines de abril, ya en junio comenzaba a redactar una obra contra Fichte. En una carta a Cotta le escribe:

> Fichte ha tomado en sus tres últimos libros la filosofía de la naturaleza de una manera tal que ni el asunto ni mi honra me permiten mantenerme callado. ¡Entre nosotros!, estoy

---

[24] Schlegel, p. 151.

> escribiendo una obra *Sobre J. G. Fichte y su relación con la Filosofía de la naturaleza*[25].

Ese mismo año apareció la obra en Tubinga, bajo el título *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con la doctrina revisada de Fichte.* En ella afirma Schelling haber comprendido a Fichte mejor de lo que éste se entiende a sí mismo[26]. En cambio algunos pasajes le resultan ininteligibles, y remite su comprensibilidad a la subjetividad de Fichte.

> A quien le niego la verdadera ciencia filosófica, que es conocimiento de la totalidad, a ése le niego también el verdadero arte filosófico [...] y así se lo niego también con toda razón al señor Fichte[27].

Solamente podría Fichte alcanzar un conocimiento verdadero «si se le disolvieran todas las abstracciones [...] en la inmediata contemplación amigable». Entonces podría de nuevo «leer libre y alegre en el libro de la misma naturaleza, cuyo lenguaje se le ha vuelto incomprensible desde hace tiempo a causa de la confusión lingüística de la abstracción y de las falsas teorías»[28]. Igualmente lo acusa de «ladrón»[29] y del «más completo eclecticismo»[30].

Como ha advertido Heidegger, se debe al idealismo especulativo el hallazgo de la diferencia como

---

[25] Carta de Schelling a Cotta del 25 de junio de 1806, *Gespr.*, 3, 419-20.

[26] *Darstellung*, p. 33.

[27] Ibíd., pp. 12-13.

[28] Ibíd., p. 69.

[29] Ibíd., pp. 12-13.

[30] Ibíd., p. 5.

momento constitutivo de la identidad[31]. No se es uno mismo si no es, de algún modo, al menos dos. Por otro lado, a partir de la filosofía trascendental, ser es saber que se es. Y, antes que eso, hay que sacar de sí lo que se es —hay que manifestarse— para saberlo. De este modo se constituye el Absoluto en uno, a través de su identidad y diferencia con su propio saber de sí mismo. Y como el saber de sí supone la previa manifestación —a sí mismo—, el Absoluto se constituye a través de su identidad y diferencia respecto de su automanifestación, o como lo llama Fichte, de su existencia.

Como esto es lo definitivo del idealismo, hasta aquí coinciden Fichte y Schelling. El debate surge a propósito de lo que se entiende por manifestación del Absoluto. Para Schelling eso lo es la naturaleza, de modo que la relación entre Absoluto y automanifestación pasa a ser la relación entre lo ideal y lo real o lo efectivo —*das Wirkliche*—. Para Fichte la objetividad, en la medida en que es limitada y oponente, no puede ser la revelación del Absoluto, sino más bien su ocultamiento o, al menos, su revelación parcial, y aquél sólo comparece pleno cuando se supera el límite de lo objetivo: cuando se cancela la objetividad, el Absoluto comparece de suyo. Eso queda expuesto en la primera lección de la *Exhortación*.

Esta coincidencia y esta oposición que hay entre ambos pensamientos constituye el núcleo de la obra de Schelling:

> Si la filosofía es ciencia de lo divino como de lo único=positivo, entonces es ciencia de lo divino como de lo único=efectivo en lo efectivo o naturaleza=mundo, es decir, ella es esencialmente filosofía de la naturaleza[32] [...].

---

[31] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 60-61.

[32] *Darstellung*, p. 15.

Que Dios sea esencialmente el ser significa: Dios es esencialmente la naturaleza, y al revés[33] [...]. Con la idea de la filosofía natural avanzamos [...] hasta la contemplación en la efectividad y hasta la coincidencia completa del mundo que conocemos con el mundo de la naturaleza. Sólo en el punto en que lo ideal se nos ha trasformado por completo en lo efectivo, el mundo del pensamiento con el mundo natural, yace la última y superior reconciliación del conocimiento[34].

Como no pueden concebir de qué manera Dios es esencialmente todo, creen honrarle retirando de él toda existencia, depurándolo hasta su pura unidad, en la que no debe haber opuestos, porque Dios no podría quizá salvarse y se encontraría consternado[35] [...]. Una esencia que fuera meramente ella misma [...] sería necesariamente sin manifestación en ella misma, ya que no tendría nada en qué manifestarse, no podría entonces ser como uno, ya que el [...] ser efectivo es justamente la automanifestación. Si el uno debe ser, entonces debe manifestarse en él mismo; pero no se manifiesta si es meramente él mismo, si no hay en él un otro, y ante este otro es sí mismo el uno[36] [...]. [El ser fichteano] es un ser que necesita todavía existir, es decir, su ser todavía no es un ser[37].

La unidad divina es eternamente una unidad viviente que existe efectivamente: ya que lo divino es justamente aquello que no puede ser sino efectivo. Pero la unidad actual efectiva sólo es en y con la forma. La esencia se da a luz eternamente en la forma, y es eterna, a través de sí misma, nacida en la forma, que es la automanifestación en él mismo, sin ningún salir fuera de sí[38].

Este eterno aparecer en otro, según el concepto, de la esencia y de la forma, es el reino de la naturaleza [...], así que [...] la misma naturaleza es la existencia divina plena, o Dios considerado en la efectividad de su vida y en su au-

---

[33] P. 16.
[34] Pp. 17-18.
[35] P. 61.
[36] P. 53.
[37] P. 77.
[38] Pp. 56-57.

> tomanifestación[39] [...]. Lo que es como uno en el mismo ser, es necesariamente un vínculo de sí mismo como unidad, y de sí mismo como del opuesto, o de la pluralidad[40].
>
> El opuesto tiene que ser, porque una vida tiene que ser: ya que el opuesto mismo es la vida y el movimiento en la unidad: pero la verdadera identidad lo tiene bajo sí como sometido, es decir, lo pone a la vez como opuesto y como unidad, y es de este modo la unidad en sí móvil, fluyente y creadora[41]. [...] Pero Dios es justamente la misma existencia [...] es por tanto esencialmente el vínculo de la esencia eterna como uno, y de la misma esencia interna —de sí mismo— como muchos [...] y además este vínculo es en él mismo [...] lo absoluto en el Absoluto, ya que es la existencia esencial misma, es decir, Dios[42].

El profesor Lauth ha reprochado a Schelling el haber hecho una lectura no trascendental de la *Exhortación,* sino ontológico-metafísica. De este modo toma el ser absoluto como un ser fáctico. En cambio, según la Doctrina de la Ciencia, el concepto del ser y, también, el concepto de Dios, son conceptos exclusivamente negativos: ni Dios ni el ser, que según la primera lección de la *Exhortación* son lo mismo, son accesibles de un modo conceptual, sino únicamente a través de un movimiento amoroso.

Por otro lado, la autoposesión y autoconocimiento del Absoluto parecen darse en Shelling de un modo definitivo desde el comienzo, de modo que:

> Un tiempo y una pluralidad de tiempos, como tales, puedes muy bien pensarlos; verlos, como tú ves, sólo la eternidad una que siempre permanece[43].

---

[39] P. 60.
[40] P. 54.
[41] Pp. 49-50.
[42] P. 58.
[43] P. 66.

Fichte distingue el autoconocimiento del Absoluto, que sí es pleno desde el comienzo —y a ello obedece la doctrina juánica del Verbo, como se verá—, del proceso que debe seguir el hombre para acceder a él, que sí se da en el tiempo, de modo que no sólo hay tiempo, sino que más que un único tiempo, lo que hay son «órdenes de tiempo por encima de órdenes de tiempo y bajo órdenes de tiempo»[44]. Como acertadamente ha advertido el profesor Lauth, Schelling niega toda aposterioridad, es un apriorismo absoluto.

Igualmente ha advertido el profesor Lauth que Schelling confunde la *Erscheinung* con el *Schein,* y correlativamente, lo que Fichte llama el sustrato de la naturaleza, con la naturaleza. En una carta de 1800, en la que Fichte advierte por vez primera su desacuerdo con Schelling, escribe:

> La realidad de la naturaleza [...] aparece en la filosofía trascendental como completamente encontrada, lista y terminada; y esto [...] no según leyes propias, sino según inmanentes de la inteligencia (como ideal-real)[45].

Esto significa que desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el origen de la concepción de la naturaleza es el obstáculo estático a partir del cual la inteligencia genera naturaleza por sus propios medios. Schelling confunde existencia con efectividad, y de este modo puede decir de la naturaleza fichteana que es «el mero obstáculo; ella está muerta, una existencia rígida cerrada en sí»[46].

---

[44] AA III 5, 75.
[45] AA III 4, 360.
[46] *Darstellung,* p. 85.

IV. LA *DOCTRINA DE LA RELIGIÓN*

1. LOS CINCO ESTADIOS

La doctrina de los cinco estadios de la vida no es enteramente nueva en la obra fichteana. Ya la explicitación de la «síntesis quíntuple» que ocupaba la última conferencia de la exposición de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804 apuntaba a ella. Pero ahora aparecen de un modo radicalmente explícito, en la quinta lección.

Apenas aparecida la obra, envía Fichte en mayo un ejemplar a Jacobi, acompañado de una carta muy significativa:

> Creo que estas lecciones han aclarado el concepto de lo inconcebible en cuanto tal. Nosotros, justamente como nosotros, quedamos fijados a la forma ahí donde un Yo aparece en ella, y se requiere para ello, y no puede no estar en este uso y explicarse de este modo por encima de sí mismo. El concepto lo concibe absolutamente todo, excepto a sí mismo: ya que entonces no sería, y no sería en absoluto. Que esto suceda tal como lo digo, y por qué, se puede concebir y está concebido en este momento, y de este modo queda concebido lo inconcebible en tanto que inconcebible [...]. El concebir se realiza de este modo. Si te elevas mediante el amor más allá de este concepto, entonces te has adentrado inmediatamente en el ser sin forma, y por tanto puro[47].

A pesar de esto, no siempre fue comprendido el tratamiento de la especulación como ámbito en el que acontecía la revelación de lo religioso, quizá porque no se entendió que esta especulación de la que habla Fichte no consiste en esa unificación entre objeto y

---

[47] AA III 5, 354-356.

concepto que constituye el programa de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, sino más bien de un saber que es alcanzado y que es indiscernible de un movimiento amoroso en que el sujeto se ve arrebatado más allá de lo sensible. La diferencia con Jacobi puede consistir en que para éste, el acceso al Absoluto a través de un movimiento amoroso es posible de un modo inmediato, mientras que en Fichte existe una mediación: no se nace embargado en el saber divino, sino que es preciso ejercer un movimiento negativo, de aniquilación, referido hacia el saber conceptual.

La finalidad de las conferencias, según declara Fichte al final de éstas, no ha sido científica, sino práctica. Si bien antes se había dicho que el elemento en que aparece el Absoluto es la especulación ahora se habla de una «profunda intervención a través del concepto» y de la «nueva luz» que quiere propagar.

Los cinco estadios significan cinco períodos del desarrollo y maduración espiritual. Los primeros quedan más atenidos a los objetos, a la materia, al límite. Progresivamente se van desasiendo de ello hasta alcanzar el nivel de la pura especulación, que no conoce objetos, sino que nada en el éter amoroso del Absoluto. Los estadios son, en esta gradación, la vida sensible, la legalidad, la moralidad, y la vida religiosa, y el quinto, el de la ciencia, recuperaría el concepto para esquematizar aquél éter «que se ha llegado verdaderamente a ser»[48].

La doctrina de los cinco estadios fue uno de los objetivos de la crítica. No había unanimidad. Fries encuentra muy clara la división y especificación, e in-

---

[48] AA II 8, pp. 20-21.

cluso atribuía cada uno de esos estadios a un filósofo como su representante, respectivamente a Condillac, Kant, Jacobi, Schleiermacher y Fichte[49].

Thanner y Salat, en cambio, no acaban de entender la distinción entre moralidad y religión. En efecto, en el pensamiento fichteano parece alcanzarse un punto en el que la manifestación del Absoluto a sí mismo, y el acceso del sujeto a ese saber, se funden, y es muy frecuente que el propio Fichte hable del estadio religioso-moral. De este modo Thanner detecta la ausencia de un contenido específicamente religioso en la *Exhortación*.

> Cuando el señor Fichte [...] opone estrictamente [...] Dios y el mundo, entonces su expresión puede satisfacer a un espíritu de afinidad religiosa. Pero, si es además espíritu pensante, se planteará a la vez la pregunta: ¿qué es entonces Dios? Esta abstracción, esta intención de lo santo no le satisfará, por muy insistentemente que se remarque la palabra «eterno» o «inmutable»[50].

La *Exhortación* exige del sujeto una «autoaniquilación» en lo sensible para acceder al ámbito en el que acontece la revelación y el acogimiento por parte del Absoluto. Este movimiento dialéctico que significa a la vez aniquilación y plenificación tampoco fue del todo entendido por los comentadores, tal vez porque su comprensión no dependía de una correcta interpretación de ciertos conceptos, sino que más bien remitía a la propia vivencia. Muchos de los intérpretes no advirtieron de qué manera se lograba esta síntesis.

---

[49] Fries, p. 21.
[50] Col. 18.

De este modo se quejaba Reinhold en una carta de 1807 de haber encontrado en la *Exhortación* «una mezcla repugnante de sentido y contrasentido, de orgullosa humildad y humilde orgullo»[51].

En la misma línea, Thanner interpreta esta dialéctica de libertad y anulación como un intento por parte de Fichte de sintetizar la doctrina platónica, en la que el alma se fusiona en la contemplación de lo divino, con la propia, que afirma la autodeterminación del Yo[52].

2. El Evangelio de San Juan

No es nueva la reivindicación por parte de Fichte del evangelio juánico como lo más genuino del cristianismo. Ya en la exposición de la *Doctrina* de 1804 había identificado su pensamiento con la doctrina de San Juan[53]. También en *Los caracteres* había contrapuesto al cristianismo de San Pablo, que presentaba elementos judíos propios del estadio de la legalidad, el de San Juan, propiamente cristiano y manifestativo del estadio religioso, fundado en el amor, y no en la ley. Desde donde se instala la religiosidad fichteana, protestantismo y catolicismo quedan mutuamente relativizados[54].

La afirmación fundamental de la *Exhortación*, y con la que comienzan las lecciones, es que el ser, el amor, la vida y el Absoluto o Dios son exactamente lo mismo, de modo que no hay ser ni vida fuera de

---

[51] Carta de Reinhold a Villers en abril de 1807.

[52] Thanner, pp. 8-9.

[53] AA II 8, 112.

[54] Séptima lección de *Los caracteres*.

Dios, o bien, fuera de Dios nada existe. Ello cancela *a priori* la posibilidad del pecado, porque en la medida en que se mantiene fuera de Dios, no se es ni se existe[55]. Del mismo modo, toda vida sólo puede ser bienaventurada, ya que en la medida en que no se es bienaventurado, no se vive. Esta religiosidad se halla muy alejada del judaísmo, y encuentra su confirmación más estrecha en San Juan. La imposibilidad de la vida fuera de Dios es, por otro lado, la expresión en términos religiosos de la filosofía trascendental: no existe la cosa en sí, no hay ser fuera del pensar o del saber, sino tan sólo representación, que justamente no tiene realidad en sí. Con esto se condena la doctrina de la creación como «la piedra de toque de toda falsa religión», del mismo modo que la doctrina de la cosa en sí es la piedra de toque de toda metafísica falsa.

La *Exhortación* dedica a la doctrina juánica la sexta lección y un añadido a ésta. La primera se ocupa más bien del Verbo, del Logos o la Palabra, como la manifestación de Dios a sí mismo que sucede fuera del tiempo, y por tanto en el principio, y se reivindica el estatuto metafísico de esta doctrina. El añadido trata más bien de Cristo como la Palabra encarnada, que no puede tener un sentido metafísico ni racional, sino que se trata de un acontecimiento exclusivamente histórico.

Schleiermacher era tal vez un pensador más próximo al protestantismo. En su reseña a la *Exhortación* criticará, además de la escisión tan estricta entre lo metafísico y lo histórico, la postura tan radical de aprobación hacia San Juan y de rechazo hacia San Pablo:

---

[55] *Die Anw.*, pp. 11 ss.

> El autor elogia mucho un cristianismo juánico, que no es en cambio más que el concepto general de un sentido para lo religioso sin más rasgos propios, y justamente así lo atribuye [...] a Juan, como la auténtica vida, suspensión y ser en Dios, sólo que él lo describe sobre todo en términos paulinos. Juan no sabría de este modo nada de la redención, nada de que la bienaventuranza dependa del reconocimiento de Jesús como el Mesías. Pero entonces no habría escrito la primera carta, ni tampoco los más bellos pasajes de su evangelio, entre otros los capítulos IV y VI. Junto a esto desprecia violentamente un cristianismo paulino, como «el producto natural de un tiempo en que se habría extendido la idea de pecaminosidad», expresado primero por Pablo, que [...] tendría el proyecto fatal «de unificación del judaísmo con el cristianismo», ¡y con este proyecto que mancharía el cristianismo con la ilusión del pecado y la reconciliación pretendería apelar al razonamiento! Este buen Pablo, que ha protestado tan enérgicamente contra el razonamiento como la sabiduría humana según la carne, [...] que ha escrito cartas enteras para mostrar que el cristianismo no se mantiene junto con el judaísmo, que a pesar de ese proyecto se dirige sobre todo y preferentemente a los paganos, y que no admite el cristianismo según Fichte como un nuevo vínculo, sino que lo vincula con las más antiguas promesas. Realmente cualquier alumno es capaz de poner de manifiesto la debilidad de todas estas afirmaciones[56].

Por otro lado, Schelling ve en esta doctrina del Logos un plagio a su *Bruno*, en el que se había dicho:

> Después de haber accedido a esta altura y haber contemplado la luz armónica de este conocimiento maravilloso —pero habiéndolo conocido a la vez como lo real de la esencia divina—, no nos será permitido contemplar la belleza en su supremo resplandor sin ser cegados por su visión ni vivir con todos los dioses en la comunidad bienaventurada. Entonces comprenderemos el alma real de Júpiter; suyo es el poder; pero bajo él sólo queda el principio

---

[56] Recensión del 23 de enero de 1807.

> formante y sin forma [...] El unigénito eterno es para el Absoluto la forma de todas las formas, no distinta de su esencia, sino ella misma: sólo a través de él se accede al Absoluto, y la doctrina que brota de éste es la misma que la del otro[57].

Fichte distingue lo histórico de lo metafísico. Ambas determinaciones, tomadas en un sentido estricto, son radicalmente opuestas. Lo último es aquello que es accesible exclusivamente por la razón, y por tanto aquello cuya evidencia se impone o bien es deducido a partir de lo evidente. Lo primero es aquello que no se comprende como necesario. El error de toda ciencia que no comprenda sus límites consiste en tomar como metafísico aquello que es meramente histórico.

Era muy corriente en la época la asimilación de lo histórico a lo metafísico, que precipitaba en ideas de un curso ordenado de la historia, la perfectabilidad infinita, o llevado a su límite, la identificación de lo real con lo racional. El propio Fichte había afirmado en *Los caracteres* que el curso de la historia obedecía a un despliegue progresivo del Absoluto.

Pues bien, la concepción fichteana de Cristo, tal como queda expuesta en el añadido a la sexta lección, significa la ruptura de su filosofía de la historia, en el sentido de que lo concreto e irrepetible pasa a ser valorado en su significación histórica. Si no se tiene en cuenta la posibilidad del pecado, entonces la doctrina de la encarnación y de la redención aparece como absolutamente improgramable y gratuita.

Schleiermacher no parece haber entendido este sentido de la doctrina fichteana cuando sostiene que

---

[57] F. W. J. Schelling, *Bruno oder das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch,* Berlín, 1802, pp. 222-223.

Fichte primero se dirige a los hechos históricos y luego los eleva a rango metafísico. También, afirma Schleiermacher, se podría haber hecho lo contrario: Fichte, con su característica desvaloración del papel de lo puramente aposteriórico, concreto e irrepetible respecto del todo, ha modulado a su conveniencia la concepción de Cristo[58].

Por otro lado, Schelling ve en la explicación fichteana de la persona de Cristo tan sólo una manipulación metafísica con el fin de unificar la concepción superior de la identidad con las antiguas versiones de la *Doctrina de la Ciencia.*

Fichte es aquí tajante: la realidad histórica del individuo Cristo no es accesible racionalmente —lo que sí es racional es la procedencia de todo el género humano a partir de la esencia divina—. Jesús era un individuo en el cual la razón absoluta, o lo que significa lo mismo, la religión absoluta, se hallaba transformada en una autoconciencia inmediata, de tal modo que Jesús no había accedido a ella ni a través de procesos especulativos ni a través de adoctrinamiento. En él no había ninguna identidad que aniquilar, sino que su autoconocimiento era la misma verdad racional pura y absoluta:

> Que su manera de existir da la bienaventuranza, lo sabía en sí mismo. Pero excepto en sí mismo, y como su propia forma de existir, no conocía en absoluto la vida que da la bienaventuranza, ni podía caracterizarla de otro modo. No la conocía en un concepto general, como la conoce y es capaz de caracterizarla el filósofo especulativo. Ya que él no creó a partir del concepto, sino a partir meramente de su propia autoconciencia. Él lo tomó sólo históricamente. Él era para tal y tal tiempo en tierra judía un tal hombre, y

[58] *Op. cit.*

Scanned by CamScanner

> bueno. Pero quien pretenda saber más, como tal individuo se hizo posible y efectivo, si por una organización arbitraria de Dios, o por interna necesidad en Dios, ése excede el factum, y trata de hacer metafísico lo meramente histórico[59].

V. NOTA A LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Esta traducción se ha hecho a partir de la edición de Fritz Medicus, editada por la editorial Felix Meiner en Hamburgo en 1954. Las citas de este prólogo se refieren a ella. También se ha incluido la introducción que el propio Medicus hace a su edición.

En esta obra aparecen los más típicos términos fichteanos, como *Bestimmung, Ergriffenheit* o *Tathandlung*. Varias de las obras principales de Fichte tienen en el título la palabra *Bestimmung*. Una traducción bastante adecuada para *Bestimmung* es «vocación». *Bestimmt* significa «determinado». *Stimmung* significa «ambiente», o «temple», que es común a varios que se encuentran reunidos. *Stimmt*, por otro lado, indica acuerdo o conformidad. Sólo puede haber *Bestimmung* cuando hay varios que están de acuerdo, unificados. *Bestimmung* significa la aceptación de una tarea que yo no me he encomendado a mí mismo, sino que me viene encomendada por otro. Por eso la he traducido en ocasiones por «destino», «tarea» o «determinación». *Ergriffenheit*, o *Ergriffenwerden*, lo he traducido como «ser arrebatado», cuyo correlato es la entrega. De todos modos, estas nociones fichteanas son siempre muy abiertas de significación, y es muy difícil hallarles un término

---

[59] *Die Anw.*, p. 186.

estricto en castellano, sobre todo porque incluso en alemán la significación fichteana de estas palabras excede la que recibe en su uso habitual.

Hay otro término que en Fichte recibe varias significaciones. Se trata del verbo *aufgehen*. Básicamente en Fichte tiene dos significaciones que por un lado son muy próximas, pero que vistas desde cierto punto quedan como opuestas. *Aufgehen* significa disolverse. Lo que pasa es que uno puede estar disuelto y a la vez conservado, puede estar abierto, manifiesto, o fascinado, pero sin perderse por ello a sí mismo, como sucede en el amor. Así dice Fichte, por ejemplo, que el hombre debe disolverse en la vida divina. Otras expresiones fichteanas afines a este significado son «ser traspasado» o «ser penetrado» —*durchgedrungen werden*—, y también el uso persistente de la preposición «a través», *durch*. El otro sentido del término consiste en haberse disuelto de modo que de uno ya no se conserva nada. Otras expresiones fichteanas afines a este segundo sentido serían «hallarse derramado, vertido o disperso».

Por fin, una justificación del título. El título alemán es *Die Anweisung zum seligen Leben*. Algunas traducciones interpretan *Anweisung* como «iniciación», pero creo que el término «exhortación» se adecua mejor al carácter apelativo y apremiante que tienen estos discursos: una exhortación sólo puede ser oral.

En cuanto a *selig*, la traducción más inmediata es la de «feliz». Pero he reservado ese término castellano para lo que Fichte llama *glücklich*, y también *glückselig*. *Selig* posee una connotación religiosa que el castellano «feliz» no recoge de un modo inmediato. «Feliz» en castellano tiene usos más diversos que *selig* en alemán. Otras traducciones han interpretado ese *selig* por «beato». También podría haberse

dicho «dichoso» y, mejor aún, «gozoso». En castellano se dice más «dichoso» o «gozoso» que «bienaventurado». Bien, pues justamente por ello he escogido lo último. «Bienaventurado», por un lado, llama más la atención, es más enérgico y apremiante, y creo que se ajusta más al tono, al *pathos* que tienen estos discursos. Y, por otro lado, «bienaventurado» posee una significación religiosa que es inmediata, mucho más clara que los otros términos. *Selig* es el término empleado en alemán para la parte del Evangelio que en castellano conocemos como las Bienaventuranzas.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES ALEMANAS DE LOS ESCRITOS DE FICHTE

— *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Hrsg. von Reinard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky u.a. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962 ss. Se divide en cuatro series: I, *Werke*; II, *Nachgelassene Schriften*; III, *Briefe*; IV, *Kollegnachschriften.* Normalmente se cita como AA, y a veces también como GA. Aquí se ha escogido la primera designación.

— *Fichtes Werke,* Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlín, 1971, 11 Bde. (reimpresión de las ediciones: *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, Berlín, 1845-1846, 8 Bde., y *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke,* Hrsg. von I. H. Fichte, Bonn, 1834-1835, 3 Bde.). Se cita bien como SW, bien como FW. Aquí se ha escogido la primera designación.

— *Ausgewählte Werke* in sechs Bänden, Hrsg. von Fritz Medicus, Darmstadt, 1962.

— *Johann Gottlieb Fichte Briefwechsel,* Hrsg. von Hans Schulz, Hildesheim, 1967, 2 Bde. (reimpresión de la edición de Leipzig, 1930).

— *Fichte-Schelling Briefwechsel,* Einleitung von Walter Schulz, Frankfurt a.M., 1968.

II. TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DE FICHTE

— *Principios fundamentales de la Ciencia del Conocimiento*, trad. de A. Zozaya, Madrid, 1887.
— *El destino del hombre y El destino del sabio*, trad. de E. Ovejero Maury, Madrid, 1913.
— *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, trad. de José Gaos, Madrid, 1934.
— *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, trad. de José Gaos, Madrid, 1934.
— *El destino del hombre*, trad. de E. Ovejero Maury, Espasa Calpe, Madrid, 1970.
— *Doctrina de la Ciencia*, trad. de Juan Cruz Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
— *Reseña de «Enesidemo»*, trad. de V. E. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Hiperión, Madrid, 1982.
— *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. de F. Oncina, Tecnos, Madrid, 1986.
— *Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. M. Quintana, Tecnos, Madrid, 1987.
— *Discursos a la nación alemana*, trad. de L. A. Acosta y M. J. Varela, Tecnos, Madrid, 1988.

III. BIBLIOGRAFÍA ACERCA DE LA DOCTRINA FICHTEANA DE LA RELIGIÓN

BADER, Günter: *Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 15, Mohr, Tübingen, 1975.

HARTMANN, N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Enthält: T. 1. Fichte, Schelling und die Romantik, T. 2. Hegel), Aufl. W. de Gruyter, Berlín/New York, 1974. Trad. castellana en Ed. Sudamericana, 1960.

HEIMSOETH, H.: *Fichte*. Reprint d. Aug. E. Reinhardt, München, 1923; Kraus, Neudeln/Liechtenstein, 1973. Trad. de Manuel García Morente, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1931.

JANKE, W.: «Leben und Tod in Fichtes "Lebenslehre"», *Philos. Jahrbuch.*, 1966-1967 (74), pp. 78-98.

LAUTH, R.: *Zur Idee der Traszendentalphilosophie*, Verlag Anton Pustet, München/Salzburg, 1965.

MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, José: *El ascenso y la «determinación» del Absoluto-Dios en la primera parte de la exposi-*

ción de la «Doctrina de la Ciencia» de 1804, Ed. Scriptorium Victoriense, Vitoria, 1962.

— «El Absoluto y su "apariencia" absoluta según la *Doctrina del Saber* de J. G. Fichte del año 1812», *Scriptorium Victoriense*, 1964 (11), pp. 241-280.

NEVENSCHAWANDER, U.: *Gott im neuzeitlichen Denken*, II. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 244), Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1977.

RADERMACHER, H.: *Fichtes Begriff des Absoluten* (Philosophische Abhandlungen, 34), Klostermann, Frankfurt a.M., 1970.

SCHULTE, G.: «Fichtes Gottesbegriff», *Kant-Studien*, 1975 (66), pp. 163-168.

WAGNER, F.: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloher Verlagshaus G. Gütersloh, Mohn, 1971.

LA EXHORTACIÓN A LA VIDA BIENAVENTURADA O LA DOCTRINA DE LA RELIGIÓN

INTRODUCCIÓN
por Fritz Medicus

La *Exhortación a la vida bienaventurada* es una de las obras más maduras y profundas de toda la literatura de la humanidad. La tarea del libro es tan grande como posible, y la forma en que su contenido está desarrollado se adecua a éste de un modo difícilmente superable. Fichte ha caracterizado la obra como *popular* y ha tenido toda la razón para ello, aunque ya en ella se presentan las últimas intelecciones de la *Doctrina de la Ciencia* —naturalmente no en un desarrollo sistemático—: la *Exhortación a la vida bienaventurada* no pertenece a un círculo estrecho de futuros filósofos, sino que le exige *a cada uno* vérselas con ella, y le plantea una cuestión de conciencia si se ve forzado a reconocer que el libro es demasiado elevado para él: igual que los poemas clásicos le ponen a uno en el compromiso de conciencia de decidir si se es uno de aquellos para quienes está escrito. Lo que da a una obra la más elevada reivindicación de popularidad no es la falta de plenitud, sino justamente la plenitud. La *Exhortación* no es una lectura fácil, pero su dificultad no consiste en que presuponga en el lector una determinada cantidad elevada de conocimientos; es difícil suponer que a alguien que pre-

tenda leerla le falten los conocimientos necesarios. Las elevadas exigencias que plantea el libro las plantea a la seriedad del lector, a la claridad y firmeza de su carácter.

Cuando Fichte dio estas once lecciones tenía cuarenta y cuatro años. Podía contemplar la vida que desde los años de infancia había sido rica en reveses del destino. Conocía la necesidad, la preocupación, la lucha y el éxito, lo merecido y lo alcanzado por casualidad. Pero no fueron los reveses los que lo convirtieron en el que era: él era más fuerte que los reveses. Él los había formado *a ellos*. Pero no les había concedido el derecho de ser más que «esferas» casuales de su autoformación. Siguió *su* camino con seguridad indomable, y con ello se convirtió en aquel que en la plenitud de su vida estaba seguro de que el fundamento del mundo es amor, amor infinito.

Este *amor hacia Dios* no tiene nada que ver con la *sentimentalidad*. Sino que el amor es la *vida*, como dice Fichte repetidamente, y por tanto sólo sabe lo que es el amor quien vive verdaderamente. El sentimental no tiene una vida inmediatamente real y viviente, sino que tan sólo se le ha confiado la posibilidad de la vida entregada a una *naturaleza* flexible que actúa sobre él. Su existencia está atada a la naturaleza, su identidad se ha reducido a la falta apática de libertad. Lo que hace, o, mejor, parece hacer (ya que realmente, como yo viviente inmediato, él no es activo), tiene su causa en las palpitaciones de su naturaleza, y acerca de si esa naturaleza en él es buena o no, no tiene nada que decir. El actuar de aquel que vive verdaderamente no brota de la superficialidad de su existencia (y no es que su naturaleza sea distinta), sino que brota del fundamento más íntimo de su mismidad, y este fundamento es ante todo el fundamento

tenda leerla le falten los conocimientos necesarios. Las elevadas exigencias que plantea el libro las plantea a la seriedad del lector, a la claridad y firmeza de su carácter.

Cuando Fichte dio estas once lecciones tenía cuarenta y cuatro años. Podía contemplar la vida que desde los años de infancia había sido rica en reveses del destino. Conocía la necesidad, la preocupación, la lucha y el éxito, lo merecido y lo alcanzado por casualidad. Pero no fueron los reveses los que lo convirtieron en el que era: él era más fuerte que los reveses. Él los había formado *a ellos*. Pero no les había concedido el derecho de ser más que «esferas» casuales de su autoformación. Siguió *su* camino con seguridad indomable, y con ello se convirtió en aquel que en la plenitud de su vida estaba seguro de que el fundamento del mundo es amor, amor infinito.

Este *amor hacia Dios* no tiene nada que ver con la *sentimentalidad*. Sino que el amor es la *vida*, como dice Fichte repetidamente, y por tanto sólo sabe lo que es el amor quien vive verdaderamente. El sentimental no tiene una vida inmediatamente real y viviente, sino que tan sólo se le ha confiado la posibilidad de la vida entregada a una *naturaleza* flexible que actúa sobre él. Su existencia está atada a la naturaleza, su identidad se ha reducido a la falta apática de libertad. Lo que hace, o, mejor, parece hacer (ya que realmente, como yo viviente inmediato, él no es activo), tiene su causa en las palpitaciones de su naturaleza, y acerca de si esa naturaleza en él es buena o no, no tiene nada que decir. El actuar de aquel que vive verdaderamente no brota de la superficialidad de su existencia (y no es que su naturaleza sea distinta), sino que brota del fundamento más íntimo de su mismidad, y este fundamento es ante todo el fundamento

de la efectividad del mundo: el amor fuerte, inconmovible, de lo infinito. Nuestra *naturaleza* se nos ha hecho sin nuestra intervención, no somos responsables de su determinación, es más o menos tal como es, y lo que en esta esfera podría llamarse nuestro amor, es algo que más o menos nos sobreviene, una determinación tendencial patológica, nunca algo que pudiera convertirnos en un verdadero Yo. En el círculo de la naturaleza no somos ni *nosotros mismos* ni la *inmediatez* de la vida, sino solamente el resultado de factores llegados a nosotros que actúan arrolladoramente sin nuestro saber ni querer. Desde el momento en que empezamos a actuar *inmediatamente más allá* de nuestra naturaleza tenemos ya una identidad y hasta la mera *posibilidad* de llamarse «yo» a sí mismo (aunque este Yo queda sin contenido, y es sólo formal, no sería si no mostrara la posibilidad de un Yo verdaderamente viviente y el deseo de él). Sólo quien vive una vida inmediatamente real y no esté llevado por una naturaleza que opere en él, ni se conforme con llamar a este autooperar de la naturaleza su vida, sólo ése es capaz de amar verdaderamente. El amor verdadero no tiene su raíz en el sometimiento a la naturaleza, sino en la necesidad de la voluntad que se sabe a sí misma. El saber de sí mismo, el «pensamiento», no es un producto natural. El pensamiento (en el sentido elevado en que emplea la palabra en la primera lección) es un concebir la divinidad y un ser concebido por ella; el pensamiento es la *vitalidad* del más profundo fundamento divino de nosotros mismos. Tal pensar hace que nosotros ganemos un Yo vital.

«En el espíritu, en la vitalidad fundada en sí misma del pensamiento, reposa la vida, ya que fuera del espíritu no existe nada verdadero. Vida verdadera sig-

nifica pensar verdaderamente y conocer la verdad.» Sólo tal vida, en que vive la verdad, es amor auténtico. Así de poco flexible e indulgente como es la verdad, así es el amor. La afirmación de que el amor es el fundamento del mundo, y que reivindica con ello el nombre de Dios, no significa en realidad que nosotros seamos actuados por el poder superior del mundo con máxima dulzura, ni que la vida sea una organización muy agradable, o que al menos se compensen tras la muerte las comodidades que faltan en la vida terrena: por el contrario aquella proposición significa que todos los hombres están determinados a llevar una vida *bienaventurada,* y ya en la tierra: la bienaventuranza de una vida futura no debe buscarse absolutamente en nada más que en lo mismo eterno, «que ya aquí nos rodea tan próximamente, que en la infinitud completa no puede ser traído más cerca». Bienaventuranza es presencia inmediatamente viviente de Dios en nosotros. Tampoco el fin último del amor auténtico es jamás la satisfacción sensible de nuestro prójimo. Quien está lleno del amor de Dios, no quiere para los hombres «ninguna ventura fuera de los caminos del orden divino. No puede pretender querer hacerles felices mediante las circunstancias, así como tampoco Dios puede pretenderlo. Así como Dios no quiere que nadie encuentre la paz y el reposo fuera de Él, sino que uno esté atormentado y corroído hasta la negación de sí mismo y su vuelta a Dios, también esto lo quiere el hombre entregado a Él. Encontrando de nuevo su ser en Dios, amará su ser; odia íntimamente su ser fuera de Dios, y su amor hacia su propio ser consiste en que odie su ser limitado.»

El amor de Dios exige de cada hombre la «aniquilación de sí mismo»: ya que el amor de Dios, a aquel a quien llena, que sólo a través de ello se hace una

identidad inmediatamente viviente, produce el exterminio del Yo de su naturaleza sensible. Este Yo de la naturaleza sensible no es la verdadera realidad. Para quien vive una vida divina es totalmente evidente lo que la *Doctrina de la Ciencia* ha demostrado con investigaciones sutiles: el ser sensible no *es* en absoluto. La división en *individuos* diversos cae exclusivamente en el mundo de los *fenómenos* opuesto a la conciencia; en el mundo de la verdad absoluta no hay ninguna especificación individual. La filosofía aporta la demostración desarrollada estrictamente: a la vida plena de amor, a la vida enraizada en la profundidad del fundamento del mundo, jamás le ha sido dudoso, incluso sin filosofía, que no hay un Yo *extraño*. La miseria (conocida o desconocida), que afecta a mi prójimo, me afecta, porque le afecta a él, a mí también. Y si el amor está en mí, entonces lo *sé*. Sé entonces que la miseria no es un asunto privado del otro: el amor que me une con el otro hace de su afección una afección que me afecta a mí, y que yo tengo que compartir. Quien ha vivido en sí el amor de Dios no le cierra el corazón a aquel que está oprimido. El amor de Dios es la *aniquilación absoluta de todo goce de sí mismo*. Y el compartir el dolor del otro no hace miserable e infeliz *a quien* no tenga necesidad: sino que el amor hace necesariamente *bienaventurado*. La más íntima *aspiración* de la vida del Yo es el deseo de infinitud, y el amor es la culminación de este deseo. El amor es la ampliación del Yo pequeño y estrecho más allá de las fronteras de su individualidad y más allá de toda frontera, el amor es infinitud de la plenitud de la vida, y por tanto bienaventuranza. La miseria no es una realidad absoluta, sino algo que es superable por el amor; y el amor no es un revolotear ocioso, sino actividad. «Quien no actúa, tampoco

ama.» El goce de sí mismo es, hablando estrictamente, siempre inactivo, ya que no tiene ningún principio de verdadera actividad. El que goza de sí mismo considera la miseria ajena como algo que no le afecta. Pero se equivoca: lo que sirve de base a *su* existencia estrecha como realidad verdadera, no está separado del ser de otros hombres ni de su luchar y esforzarse. Todo lo que saca, no habiendo querido compartir la carga impuesta a la comunidad, es regresar perdido al vacío penoso de su existencia individual, incapaz de aclarar la aspiración que ningún objeto que quiere emplear para su gozo y satisfacción puede satisfacer, sino que lo arrastra y lleva de una nada a otra.

Dios es el fin de nuestro anhelo, así como el fundamento de nuestra existencia. El amor infinito abarca el círculo de nuestra existencia, y nada puede suceder en la naturaleza, nada puede ser hecho por los hombres, que supere el orden divino. Lo no divino puede hacerse, y se hace continuamente, ahí donde surge el actuar de una vida aparente superficial, ya se haga ingenuamente ya con maldad en las relaciones de fenómenos: el carácter que surge de tal actuar es siempre, por su falta de raíz, «abyecto y despreciable». Pero respecto del ser verdadero es impotente, porque no tiene un ser verdadero, con lo que no se ha opuesto en nada a lo absolutamente real. Nada es capaz de separar al hombre de Dios, de privarle de la bienaventuranza de una vida vivida en Dios, salvo su voluntad, sobre la que nadie tiene poder, más que él mismo. Dios es un Dios de la *libertad* y, por tanto, no niega esta absoluta independencia de la voluntad humana: Dios no sería amor si quisiera arrastrar a los hombres hacia sí *a la fuerza*. A la fuerza actúa la naturaleza y, por tanto, es el imperio del ciego acaso. Su necesidad es ciega. La necesidad de Dios es la misma

necesidad sapiente, es decir, la racionalidad. Dios no tiene caprichos ni arbitrariedad: una cosa así existe solamente como expresión de una naturaleza ciega que no sabe de sí misma. El actuar de Dios brota con *clara* necesidad de su ser. Cada ser natural está *bajo* una necesidad que —ciegamente— lo domina. Dios no está bajo una necesidad, sino que Él mismo es la necesidad de la razón que se genera eternamente a sí misma y que es en sí misma clara. Su pensamiento no es un *factum* generado por el acaso, es decir, por la *ciega* necesidad y no de otro modo, como el ser de un objeto natural, sino que su ser es absoluta libertad, absoluta razón. Si fuera un ser de algún modo de naturaleza fáctica, entonces habría un límite y una falta de libertad en él: algo fáctico, precisamente por ser fáctico, no puede hacerse valer de otro modo más que con la ciega inevitabilidad de su esencia. (Nuestra libertad humana tiene su límite necesariamente en que nosotros seamos fácticos; incluso si luchamos contra nosotros mismos, es decir, contra nuestro ser fáctico, y luchamos con éxito, entonces el ser fáctico es una oposición, y en tal medida el límite de nuestra libertad, en tanto no sea derrotado, es decir, en tanto no sea extirpado del imperio de lo fáctico.) Dios no sería Dios en absoluto si tuviera una naturaleza fáctica: ya que entonces Él dependería de su esencia. Su ser interior no es una esencia que limite la libertad. Su libertad es absoluta. Y por eso, porque en su obra no se muestra ninguna facticidad ciega, Dios se expresa en su obra *necesariamente* como libertad absoluta.

Su *existencia,* es decir, su exteriorizarse a partir de su ser interior, en sí oculto (sólo nuestra reflexión tiene que establecer esta diferencia entre ser interior y existencia manifiesta externa: realmente el ser y la existencia son inseparables en Él), su existencia es

necesariamente la existencia de la libertad absoluta. Dios existe en el hombre *como libertad;* y, por tanto, el hombre es absolutamente libre de tomar la realidad del mundo, si él quiere. Que en él también haya falta de libertad, necesidad ciega, y lo casual indeducible, se debe a que es mera *existencia,* y no Dios en sí mismo; que la libertad se dé en él, se debe a que su existencia es la existencia *de Dios.* Él es *libre* de vivir desde la profundidad divina de su vida independiente, o de hundirse en la superficialidad: «El ser absoluto (de Dios), se pone a sí mismo en esta su existencia (en el hombre), como esta absoluta libertad e independencia de tomarse a sí mismo, y como esta independencia de su ser propio interno; no origina una libertad fuera de sí, sino que Él mismo es esta su propia libertad fuera de sí; y se escinde en este sentido a sí mismo en su existencia de sí mismo en su ser, y se arranca de sí mismo, para regresar de nuevo vitalmente a sí mismo.»

Este regreso de Dios a sí mismo es el fin de la humanidad, el uso superior de la libertad humana y justamente por ello su autoaniquilación. La libertad puesta en la autonomía individual renuncia a sí misma: todo ser *propio* es «una existencia unilateral y deficiente de la existencia divina, y por tanto propiamente una negación del ser». Mediante la acción superior, la libertad (la autonomía individual) se niega a sí misma, y ahora «se adentra el Yo sido en la pura existencia divina». La voluntad humana ya no es independiente ante la divina, sino que la voluntad divina misma es en adelante el querer inmediatamente viviente de este hombre. Si el hombre *piensa* a Dios y no juega solamente con palabras vacías, sino que realmente aprehende a Dios en su pensamiento, este acto supremo del pensar es la autoaniquilación de la

conciencia. La conciencia piensa el ser absoluto, concibiéndose a sí misma como *mera* conciencia*, como la expresión y manifestación meramente formal del ser y en sí misma sin esencia. Concibe su libertad como la forma necesaria y la única posible en que el Absoluto *existe:* se concibe a sí misma como *mera* existencia y, por tanto, no *ser* del Absoluto, cuya verdadera realidad conoce en este concebirse de sí mismo como aquello que *vive* en su propia vida independiente formal. «La vida real del saber es en su raíz el ser y la esencia del Absoluto mismo y de nada más; y entre el Absoluto o Dios, y el saber en su más profunda raíz vital, no hay ninguna separación, sino que ambos se disuelven plenamente el uno en el otro.»

Dios es la vitalidad inmediata en el mismo saber: no es en sentido estricto un *objeto* del saber, ni lo conocido: el saber piensa a Dios a través de la autoaniquilación. En esto consiste la singularidad del pensar de Dios, que acentúa el *argumento ontológico* —sobre el que no se debe buscar adoctrinamiento en Kant o Tomás de Aquino—. Fichte no desarrolla expresamente el argumento en la *Exhortación a la vida bienaventurada.* Pero la certeza divina de la vida bienaventurada, de la que habla todo el libro, no es otra cosa más que el viejo argumento. Si nosotros *pensamos* a Dios, entonces sabemos que *es:* ya que nosotros sólo *lo* pensamos si *Él se* piensa en nosotros; nuestra certeza de Dios es su autocerteza. Pero la actual autocerteza de Dios no es un mero acto de refle-

---

* La palabra «conciencia» jamás se emplea en Fichte con un sentido psicológico (en el que se habla también de conciencia de los animales), sino que significa siempre conciencia de la verdad. (*N. de Fritz Medicus.*)

xión, sino que todo lo que la reflexión es capaz de hacer, a saber, concebirse a sí misma como *mera* conciencia y no por tanto como *ser,* aniquilarse a sí misma ante el ser, se enraiza en la bienaventuranza del amor, que libera a los hombres de las barreras de su individualidad. «En este amor, el ser y la existencia, Dios y el hombre, son uno, plenamente fundidos y penetrados; el llevarse y tenerse del ser a sí mismo en la existencia es su amor hacia sí... El sentimiento de este su tenerse-a-sí-mismo es nuestro amor hacia Él; o más adecuado a la verdad, su propio amor a sí mismo en la forma de sentimiento; ya que no somos capaces de amarlo, sino que sólo Él es capaz de amarse en nosotros.» Pero en el *concepto* no aparece este amor. El concepto de Dios, que como concepto ha recibido la forma de la reflexión, no es él mismo amor. «El concepto sólo hace aquello que puede, aclara y conforma este amor, vaciando puramente su objeto, que sólo a través de él se hace un objeto, de todo lo que satisface a este amor, no dejándole nada más que la pura negación de toda concebibilidad, junto con la eterna amabilidad (*Geliebtheit*).» El concepto define el amor, acotándolo y negando con ello su inmediación y vitalidad. «En cambio, en la vida viviente este amor no está definido, sino que es y tiene y posee lo amado, pero no en el concepto, que jamás le viene, sino inmediatamente en el amor, y por tanto, tal como es en sí mismo, porque no es más que el poseerse a sí mismo del ser absoluto. Este contenido y materia del amor es lo que la reflexión trasforma en una esencia estanca y objetiva.»

La forma de la reflexión hace de Dios *un* Dios, está ahí donde la unidad como categoría significa la clausura individual en sí mismo, en oposición a cualesquiera otras unidades. En cambio, en la inmediatez de

su vida Dios es también *uno,* y Fichte no se cansa de subrayarlo: pero su unidad no es la unidad categorial entre otras categorías; Dios es uno en el mismo sentido en que la verdad es una (*la* verdad, que no tiene plural), y el ser verdadero (que tampoco puede pensarse en plural) es uno, siendo ambas sólo formulaciones distintas del mismo pensamiento: no es posible pensar a Dios más que como unidad absoluta. Habiendo confundido los *místicos* a menudo ambos significados de la palabra unidad, la significación categorial y la absoluta, les ha desaparecido la valoración de la pluralidad individual, y la valoración de la historia.

La unidad de Dios se piensa en la rigidez, que es propia de todos los productos de la reflexión, de todas las formaciones del pensar categorial: como consecuencia sólo quedaba para las conformaciones múltiples de la vida individual el predicado de no-divinidad. Fichte ha salvado con la claridad de su pensamiento este peligro. La verdad es sólo *una:* pero hay además verdad*es*. Y estas verdades no se oponen a la *verdad.* Aunque no sean *la* verdad, no pueden ser *tratadas* con el predicado de no verdad. Así que la pluralidad no se opone a la unidad *de Dios,* y por tanto la proclamación de la unidad no excluye la pluralidad. Cada individuo humano, explica Fichte, tiene su parte que sólo le corresponde a él en la existencia sensible. Pero como el mundo sensible es la esfera de la manifestación de la existencia divina, entonces cada parte individual limitada espacial y temporalmente de existencia sensible está determinada de una manera especial a portar la manifestación de lo divino: si un hombre es arrebatado por el amor de Dios, entonces se le trasforma su parte individual de la existencia sensible en la esfera del desarrollo de su

determinación superior, que ahora tiene también «carácter individual». Y si la plenitud del ser de Dios debe llegar a la manifestación a través del actuar divino, entonces necesita de la totalidad del género humano y de su historia indefinida (que, por su parte, necesita de nuevo de un mundo sensible configurado pluralmente como su esfera). Cada hombre tiene como un bien confiado a su libertad «su parte exclusivamente propia y no dada a ningún otro individuo excepto a él del ser suprasensible..., parte que se desarrolla sólo en él para toda la eternidad —manifestándose como un actuar progresivo—, como no puede desarrollarse en ningún otro individuo... Pero esto no significa que la esencia se fragmente en sí» —como tampoco la verdad, que es sólo *una,* se fragmenta—; «en todos sin excepción está puesta, y puede manifestarse realmente tal como es en sí, si ellos se hacen libres, la esencia divina una e inalterable; pero esta esencia aparece en cada uno de una manera distinta y propia para cada uno», así como cada verdad particular es una forma propia e intrasferible *de la* verdad.

En la mayoría de los individuos, permanecerá oculto Dios en ellos, por su propia voluntad, y por carencia de la libertad superior. Pero aquel que «está vuelto por su parte al Dios verdadero» está arrastrado, por el amor enérgico que hay en él, a buscar lo divino en «toda manifestación». Donde encuentre su amor en el autoencerrarse egoísta y vacío de amor, que se opone a la voluntad divina, surge en él «una tendencia nostálgica y un anhelo a unificarse y fundirse» con las partes del mismo ser divino que le corresponden. Como personalidad propia es sólo *una* figura de lo divino, y como su esencia es amor, no puede tener su plenitud en su propio ser, así como tampoco Dios en cuanto Dios podría ser pleno si tuviera sólo ser y

le faltara la existencia. Un ser que no fuera a la vez también existencia sería un ser muerto. Un ser sólo es viviente si no permanece rígido y estático, sino que se exterioriza y, por tanto, *existe.* Pero la existencia del ser absoluto es *amor* (puesto que el ser absoluto existe necesariamente *tal como es,* como un ser que se exterioriza desde sí mismo con libertad absoluta). Y el amor no puede existir en el aislamiento de un individuo recluido en sí mismo, sino que donde el ser de Dios irrumpe en una voluntad humana, ahí «el objeto de su voluntad es eternamente el *mundo espiritual* de los individuos racionales». El contenido divino de la personalidad es su relación positiva hacia la *comunidad.*

Finalmente todavía unas palabras acerca de la relación de la *Exhortación* con el Evangelio de San Juan del Nuevo Testamento. La sexta lección y el primer añadido están expresamente dedicados a este tema, y también se trata en otros contextos. Se puede conceder que la interpretación altamente independiente de Fichte no está desprovista de fuerza, y se observa que Fichte se ha adentrado *muy profundamente* en el espíritu de Juan, y que ha sido la Doctrina de la Ciencia la que le ha capacitado para tal penetración. Para Fichte, Dios es *la verdad,* y el *pensamiento* es «el elemento de la vida verdadera». Se coloca junto a estas frases (en Fichte junto con las más claras intelecciones de su especulación filosófica) las palabras de Juan, como 8,32 o 17,3: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres.» «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, que eres el único Dios verdadero, y a Aquel a quien has enviado, Jesucristo.» Respecto de la relación de Dios con Jesús, se puede recordar en 12,44: «Jesús, clamando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado»; en ex-

presión fichteana, lo fáctico de la aparición de Jesús no es objeto de la metafísica. Por lo que Jesús puede decir con la palabra de la verdad que hace libre: «Si el Hijo os hace libres, entonces vosotros sois libres.» Jesús hace *libre*. La fe que él exige, no la exige como individuo condicionado históricamente, sino como *Logos* hecho carne. La fe en Él no es por tanto la fe en una autoridad ciega, sino que es la superación de todo lo exterior, la superación del mundo en el sentido más abarcador. Esta referencia sin reservas de todo lo real a la verdad viviente es un momento determinante fundamental, que vincula a Fichte con Juan. Y de ahí la valoración del *amor* y la manera en que el amor y el conocimiento se conciben en relación recíproca. Dios es el amor, en ello coinciden Fichte y Juan. En Fichte, las frases «Dios es la verdad» y «Dios es el amor» se corresponden necesariamente, porque el amor es el contenido de toda vida, y por tanto la verdad sólo puede ser *viviente* como amor (no hay verdad más que como verdad viviente). La frase «Dios, la realidad absoluta, es la verdad viviente» significa: la existencia objetiva, el mundo, la naturaleza, la quintaesencia del sí mismo no sapiente, no es finalmente nada real, sino que esto sólo aparece sin resquicios en la claridad del Absoluto que se sabe a sí mismo.

Sólo que las cosas no proceden de Dios por un proceso lógico, ni tampoco su superación en Dios es alcanzable por el intelecto (*Intellekt*) [(la existencia objetiva no se puede deducir intelectualmente (*verstandesmäßig*)]: las cosas existen a través del autoexteriorizarse activo de Dios, y por tanto también nuestra certeza de su eterna superación en Dios se funda en un hacer, se comprende en un hacer que sea racional. Pero lo racional, es decir, el hacer sapiente

de sí mismo, es el amor *activo*. El amor arrebata el mundo en su fundamento más íntimo, es el principio superior del conocimiento: conoce el mundo en Dios y lo supera en Él. «Quien ama, es hijo de Dios y conoce a Dios. Quien no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor», dice Juan. *El* amor como pasión natural es ciego. Pero la lúcida claridad, que lleva a las profundidades del Absoluto, que reconoce a Dios en todo lo que ocurre, es *el* amor, que ha superado en sí el mundo y todas las pasiones, *el* amor que es activo como amor de hermano, según Fichte desarrolla en la iniciación a 1 Juan 4,20. Este amor activo es la misma existencia viviente de Dios. A él se le muestra la realidad tal como es en sí. El amor y sólo él es capaz de otear a través de todo lo no divino y confuso, y de conocer a Dios como la única realidad, que es el amor y la verdad viviente.

¡A ti te ha sido dado santificar
Con el claro traspasar del pensamiento aquello que oscuro y [salvaje
Para el débil ojo finito pasa rodando!

Con estas palabras concluyó *De la Motte Fouqué* la dedicatoria «A Fichte», en *La venganza de Sigurd*, y ciertamente era aquello lo que de apreciación espiritual le había proporcionado un trato personal estrecho con Fichte, y sobre todo la *Exhortación a la vida bienaventurada,* como ya dicen estos versos.

PRÓLOGO

Estas lecciones, junto con aquellas que con el título de *Los caracteres fundamentales de la Edad Contemporánea* acaban de aparecer en la misma editorial, y junto con *Sobre el destino del sabio* (Berlín, Himburg), en las que, y sobre todo en las últimas, se expone como un tema específico la manera dominante de pensar, constituyen la totalidad de una doctrina popular cuya cumbre y punto más luminoso son las presentes lecciones: y son en total el resultado de mi autoformación proseguida ininterrumpidamente, desde hace seis o siete años con más serenidad y a una edad madura, en la intuición filosófica que me fue comunicada hace ya trece años; y que aunque haya trasformado, espero, algo en mí, no ha variado ella misma en nada durante todo este tiempo. La aparición de tales trabajos, así como la forma interior y exterior que con ellos recibió la doctrina, estaban organizadas desde fuera: y de este modo jamás dependió la finalización de mi propia voluntad, sino del tiempo en que tuvieron que estar listas para la exposición. Para su impresión, debo decirlo, me convencieron algunos amigos de entre mis oyentes que no pensaron desfavorablemente de ellas. Y retocarlas continuamente para esta impresión, según mi modo de trabajar, habría

sido el medio más seguro de no completarlas. Éstos deben responsabilizarse si el resultado salió contra sus expectativas. Ya que yo, para mí mismo, tras haber observado las infinitas confusiones que cada estímulo enérgico trae tras de sí, pienso también que a todo aquel que quiera lo correcto, le corresponde irremediablemente ser mal comprendido por el gran público, que yo en cosas de este tipo no soy capaz de aconsejarme a mí mismo, y no sé cómo se le deba hablar a este público, ni si vale la pena que se le hable mediante la imprenta.

Berlín, abril de 1806.

FICHTE

PRIMERA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Las lecciones que aquí comienzo han sido anunciadas como la exhortación a una vida bienaventurada. Cediendo a la manera común y corriente de ver las cosas, que no se puede rectificar sin haberse adherido antes a ella, no podíamos sino expresarnos *de este modo*, a pesar de que según una comprensión más adecuada en la expresión *vida bienaventurada* hay algo que sobra. A saber, la vida es necesariamente bienaventurada, ya que ella es la bienaventuranza. En cambio el pensamiento de una vida miserable contiene una contradicción. Miserable lo es sólo la muerte. Por consiguiente, expresándome *estrictamente*, estas lecciones que me he propuesto impartir debería haberlas llamado la introducción a la vida, o la doctrina de la vida —o si no, tomando el concepto por el otro lado, la introducción a la bienaventuranza, o la doctrina de la bienaventuranza—. Que mientras tanto no todo lo que aparece como viviente sea bienaventurado es debido a que esto que es miserable de hecho y verdaderamente tampoco *vive*, sino que según la mayoría de sus partes está hundido en la muerte y en el no ser.

He dicho que la misma vida es la bienaventuranza. De otro modo no puede ser: ya que la vida es el amor, y toda la forma y fuerza de la vida consiste en el amor y surge del amor. Con lo dicho, he expresado una de las proposiciones más profundas del conocimiento, que en mi opinión sólo puede hacérsele clara y esclarecedora a una atención verdaderamente concentrada y esforzada. El amor *escinde* el ser que en sí está muerto en un ser dual, colocándolo ante sí mismo, y esto lo hace para un Yo o una mismidad que se contempla y sabe de sí. En tal yoidad reposa la raíz de toda vida. Además el amor *unifica* y *enlaza* íntimamente el Yo escindido, que sin amor sólo se contemplaría a sí fríamente y sin interés. Esta última unidad, en una dualidad que ya no se abandona, sino que permanece eternamente, es ahora justamente la vida. Tal como le tiene que quedar iluminado en el momento a cualquiera, sólo con que quiera pensar estrictamente el concepto dado y contraponerlo. Más aún, el amor es ahora contento consigo mismo, alegría de sí mismo, gozo de sí mismo, y por tanto bienaventuranza. Y así queda claro que vida, amor y bienaventuranza son absolutamente uno y lo mismo.

Ya he dicho que no todo lo que aparece como viviente es viviente de hecho y verdaderamente. De aquí resulta que, a mi parecer, la vida puede ser considerada desde un doble punto de vista, y así ha sido considerada por mí. A saber, o desde el punto de vista de la verdad, o desde el punto de vista de la apariencia. Ahora queda claro ante todo que la última vida meramente aparente no es capaz de aparecer, sino que permanecería total y completamente hundida en la nada si no fuera soportada y mantenida de alguna manera por el ser verdadero. Y si no, puesto que nada existe verdaderamente más que la vida, la vida ver-

dadera se introduciría de alguna manera en la vida meramente aparente y se mezclaría con ella. No puede darse una pura muerte ni una pura miseria, ya que suponiendo que la *hubiera* le correspondería una existencia, pero sólo la vida y el ser verdaderos son capaces de existir. Por tanto, todo ser incompleto es meramente una mezcla de lo muerto con lo viviente. De qué manera suceda en general esta mezcla, y cuál sea el sustituto inextirpable de la vida verdadera incluso en los niveles más inferiores de la vida, lo diremos enseguida. Por tanto hay que advertir que el amor es también el asiento y el centro de esta vida que es sólo aparente. Entiéndanme. El ser puede configurarse de formas múltiples y diversas hasta el infinito, como veremos enseguida. Estas diversas configuraciones de la vida aparente sólo viven en general si se habla desde el punto de vista de la apariencia. O meramente aparecen como vivientes si se habla estrictamente según la verdad. Pero si surge ahora la pregunta: a través de qué, esa vida que es común a todos, se ha diferenciado en configuraciones particulares, y qué es lo que da a cada individuo el carácter exclusivo de su vida particular; a ello respondo: es el amor de esta vida particular e individual. Me parece que tú amas verdaderamente aquello que buscas y pretendes con todo tu deseo, si es que esperas encontrar el verdadero gozo de ti mismo. Pues con ello me has señalado tu vida. Lo que tú amas, lo vives. Este amor dado es justamente tu vida, y la raíz, el asiento y el centro de tu vida. Todos los demás impulsos son vida en ti sólo en la medida en que se orientan a este único centro. Que a muchos hombres no les sería fácil responder a la pregunta planteada porque no saben en absoluto qué es lo que aman, demuestra sólo que ellos, propiamente, no

aman nada, y que por tanto tampoco viven, ya que no aman.

Hasta aquí en general acerca de la unidad de la vida, del amor y de la bienaventuranza. Ahora vayamos a una diferenciación más estricta de la vida verdadera frente a la mera vida aparente.

El ser —*ser,* digo— y la vida son uno y lo mismo. Sólo la vida es capaz de existir independientemente, por sí y a través de sí misma. Y además la vida, tan cierto como que es vida, lleva la existencia consigo. Corrientemente se piensa el ser como un ser estático, rígido y muerto. Incluso los filósofos, casi sin excepción, lo han pensado así, aunque lo hayan llamado el Absoluto. Esto es debido exclusivamente a que no se tenía consigo un concepto vivo para pensar el ser, sino sólo un concepto muerto. La muerte no yace en el ser en sí y para sí, sino en la mirada que mata del contemplador muerto. Que en este error se encuentra la fuente principal de todos los restantes errores y que por ella se ocultan para siempre a la mirada el mundo de la verdad y el reino del espíritu, lo hemos expuesto en otro lugar, al menos para aquellos que son capaces de comprenderlo. Aquí es suficiente con la introducción meramente histórica de dicha afirmación.

Por oposición, así como el ser y la vida son uno y lo mismo, también la muerte y el no-ser son uno y lo mismo. Pero una pura muerte y un puro no-ser no los hay, como ya se ha recordado arriba. Pero en cambio sí hay una *apariencia*, y ésta es la *mezcla* de la vida y de la muerte, del ser y del no-ser. De aquí resulta que la apariencia, respecto de aquello que hay en ella y que la hace apariencia, y que en ella es opuesta al ser y la vida verdaderos, es muerte y no-ser. Por tanto: el ser es absolutamente simple, no diverso. No

hay muchos seres, sino sólo un ser. Esta afirmación, al igual que la anterior, contiene una intelección que a menudo se comprende mal, si no es ya totalmente desconocida. Pero de su certeza esclarecedora puede convencerse cualquiera sólo con que quiera reflexionar en serio un momento sobre el asunto. No tenemos aquí ni el tiempo ni la intención de proponernos con los presentes aquellos preliminares y disposiciones que son necesarios en la mayoría de los hombres para una reflexión seria.

Queremos tan sólo servirnos y exponer los resultados de estas premisas, resultados que ya por sí mismos apelan al sentido natural para la verdad. Respecto de sus premisas más profundas tenemos que conformarnos con expresarlas al menos clara y determinadamente, y asegurarlas frente a toda malcomprensión. Así, respecto de la afirmación expuesta últimamente, nuestra opinión es ésta: sólo el ser *es*, y nada más, que ya no sería ser, sino que se saldría de todo ser. Supuesto este último que tiene que aparecer como un disparate manifiesto a cualquiera sólo con que haya comprendido nuestras palabras, aunque este disparate yace oculto y desconocido en el fondo para la manera vulgar de considerar el ser. Para esta visión vulgar debe venirle desde fuera la existencia, que además sería la existencia de nada, a un cierto algo, que por sí mismo ni es ni puede ser. Y de la unión de ambos disparates debe surgir todo lo verdadero y real. Esta opinión vulgar queda contradicha con la afirmación ya expresada: sólo el ser, sólo aquello que es a través de sí y por sí mismo, es. Más aún, decimos: este ser es simple, igual a sí mismo, invariable e inalterable, no hay en él ningún surgir ni desaparecer, ninguna variación ni juego de configuraciones, sino siempre el mismo sereno ser y consistir.

Que esta afirmación es correcta, se puede mostrar rápidamente: lo que es por sí mismo, es justamente sin fisura, y es completo, consistiendo de una vez, y no se le puede añadir nada.

Y con ello nos hemos abierto e inaugurado el camino hacia la intelección de la diferencia característica de la vida verdadera, que es una con el ser, frente a la vida sólo aparente, que en la medida en que es mera apariencia es una con el no-ser. El ser es simple, invariable, y permanece eternamente igual a sí mismo. Por tanto, también la vida verdadera es simple, invariable y eternamente igual a sí. La apariencia es un cambio ininterrumpido, un oscilar continuo entre el hacerse y el desaparecer. Por tanto, la vida meramente aparente es un cambio ininterrumpido que oscila para siempre entre el hacerse y el desaparecer, despedazada por variaciones interminables. El centro de la vida es siempre el amor. La vida verdadera ama lo uno, invariable y eterno. La vida meramente aparente trata de amar —si al menos fuera capaz de ser amada y si quisiera mantener fijo su amor— lo pasajero en su caducidad.

Este objeto amado de la vida verdadera es aquello que pensamos, o que al menos deberíamos pensar, bajo la designación de Dios. El objeto del amor de la vida meramente aparente, lo variable, es aquello que se nos aparece como mundo y que llamamos así. Por tanto, la vida verdadera vive en Dios, y ama a Dios. La vida meramente aparente vive en el mundo, y trata de amar el mundo. Por qué parte concreta tome el mundo no importa. Aquello que la manera general de pensar llama perdición moral, pecado y vicio, podría ser para el género humano más perjudicial y arruinante que aquello otro que da por válido e incluso encuentra loable. Pero a la mirada de la verdad, toda

vida que dirige su amor a lo casual y busca su gozo en cualquier objeto excepto en lo eterno e invariable, sólo por eso, *porque* busca su gozo en otro objeto, es de la misma manera vacío, desdichado y mísero.

La vida verdadera vive en lo invariable. No es, por tanto, capaz ni de fisura ni de desarrollo, así como tampoco lo invariable en que vive es capaz de tal fisura o desarrollo. Es *plena* en cada momento —la vida más elevada posible— y permanece necesariamente por toda la eternidad lo que es en cada momento. La vida aparente vive sólo en lo pasajero, y no permanece igual a sí misma en dos momentos seguidos. Cada instante futuro disuelve y destruye el precedente. Y así la vida aparente se transforma en un morir ininterrumpido, y vive sólo muriendo, y en el morir.

Hemos dicho que la vida verdadera es bienaventurada por sí misma, y la vida aparente necesariamente desdichada y mísera. La posibilidad de todo gozo, alegría, bienaventuranza, o con cualquier palabra con que quieran ustedes comprender la conciencia general del ser pleno (*Wohlsein)*, se fundamenta en el amor, la tendencia, el impulso. Ser uno con el amado y estar íntimamente fundido con él, eso es la bienaventuranza. Estar separado y arrancado de él, sin poder dejar de tender a él anhelándolo, eso es la miseria. Lo siguiente es la relación del fenómeno, o de lo efectivo y finito, con el ser absoluto, o lo infinito y eterno. Lo ya citado arriba, que tendría que llevar el fenómeno y mantenerlo en la existencia, si es que debiera existir sólo como fenómeno, y que prometimos caracterizar enseguida, era el *anhelo por lo eterno*. Este impulso a quedar unificado y a fundirse con lo invariable es la raíz más íntima de toda existencia finita, y es inextirpable de toda rama de esta existencia,

si es que esta rama no debe hundirse en el completo no-ser. Más allá de este deseo en el que descansa toda existencia finita, y desde él, o se llega a la vida verdadera, o no se llega. Ahí donde se llega a la vida y se irrumpe en ella este deseo oculto se aclara y se comprende como amor a lo eterno. El hombre vivencia lo que realmente quiere, ama y necesita. Esta necesidad puede ser satisfecha siempre y bajo cualquier condición: lo eterno nos rodea sin interrupción y se nos ofrece, y no tenemos otra cosa que hacer más que tomarlo. Una vez tomado ya no se puede perder jamás. El verdadero viviente lo ha tomado, y en cada momento de su existencia lo posee para siempre completo, indiviso y en toda su plenitud, y es, por tanto, bienaventurado en la unificación con el amado, fija e imperturbablemente convencido de que lo gozará por toda la eternidad y asegurado con ello frente a toda duda, preocupación o temor. Ahí donde todavía no se ha llegado a la vida verdadera, este anhelo no deja de sentirse en lo más mínimo, pero no se comprende. Todos quieren ser felices, serenos, satisfechos de su situación, pero no saben dónde encontrarán esta felicidad. Qué es aquello que propiamente aman y pretenden, no lo comprenden. Piensan que tendrá que encontrarse en aquello que les sale inmediatamente a sus sentidos y se les ofrece, en el mundo; no habiendo presente para el acuerdo espiritual en que se encuentran otra cosa más que el mundo. Valientemente se lanzan a esta caza de la felicidad, apropiándose íntimamente y entregándose amorosamente al primer mejor objeto que les gusta y que promete satisfacer su impulso. Pero en cuanto se vuelven a sí mismos y se preguntan: ¿soy feliz?, se les responde perceptiblemente desde lo más profundo de su corazón: oh no, estás todavía más vacío y necesitado que antes.

Con lo cual piensan que se han equivocado meramente en la elección del objeto, y se lanzan a otro. Pero éste les satisfará tan poco como el primero: no les satisfará ningún objeto que haya bajo el sol o la luna. ¿Querríamos nosotros que les satisficiera alguno? Justamente eso, que nada finito y caduco les pueda satisfacer, es el único lazo con que aún siguen vinculados a lo eterno y permanecen en la existencia. Si encontraran un objeto finito que les satisficiera plenamente, entonces quedarían precisamente por ello arrancados irremediablemente de la divinidad, y arrojados a la muerte eterna del no-ser.

Así anhelan y se inquietan por su vida. En cada situación en que se encuentran piensan que si hubiera sido de *otro* modo les habría ido *mejor,* pero después que ha sido de otro modo no se encuentran mejor. En cada lugar en que se encuentran opinan que si hubieran llegado a la altura que ven sus ojos se les hubiera aplacado la inquietud, pero luego reencuentran fielmente también en esa altura su antigua aflicción. Reflexionan en los años maduros, cuando ha desaparecido la fresca valentía y la temprana esperanza de la juventud. Contemplan toda su vida pasada y se atreven a lanzar una doctrina audaz, se atreven a confesar que ningún bien terreno puede satisfacerles. ¿Qué hacen entonces? Renuncian tal vez decididamente a *toda* felicidad y a *toda* paz, matando el anhelo que permanece inextirpable e insensibilizándolo tanto como pueden. Y llaman ahora a esta apatía la única sabiduría verdadera, y al convencimiento de que el hombre no está determinado para la bienaventuranza, sino sólo para tender a la nada, el verdadero entendimiento.

Quizá renuncien también a la satisfacción para esta vida terrena, pero mantienen por una tradición lle-

gada hasta nosotros una exhortación a la bienaventuranza al otro lado de la tumba. ¡En qué lamentable confusión se encuentran! Con toda certeza les aguarda la bienaventuranza al otro lado de la tumba a aquellos para quienes ha comenzado ya en éste, y no de otro modo ni manera más que tal como puede comenzar en cualquier momento. Por el mero dejarse enterrar no se llega a la bienaventuranza. Y en vano buscarán en la vida futura y en la serie indefinida de vidas futuras si la buscan en algo que no sea lo que ya aquí les rodea tan próximamente que en toda la eternidad no se les puede acercar más: en lo eterno. Y así se equivoca el pobre buscador de la eternidad, arrancado de su hogar paterno, siempre rodeado de su herencia celestial, a la que sólo teme extender su tímida mano, mientras en vano se esfuerza en construir en el desierto. Por fortuna, el pronto hundimiento de cada una de sus chozas le recuerda que jamás encontrará la paz y el reposo sino en la casa de su padre.

Así, honorable asamblea, la vida verdadera es necesariamente la misma bienaventuranza, y la vida aparente es necesariamente mísera. Y desde ahora reflexionen conmigo lo siguiente: Yo digo que el elemento, el éter, la forma sustancial —si es que alguien entiende mejor la última expresión—, que el elemento, el éter, la forma sustancial de la vida verdadera es el *pensamiento.*

Ante todo no debería seriamente y en el sentido propio de la palabra atribuirse la vida y la bienaventuranza a nadie que no sea consciente de sí mismo. Toda vida presupone por tanto la autoconciencia, y la autoconciencia es la única capaz de comprender la vida y de trasformarla en un objeto de gozo.

Por tanto, la vida verdadera y su bienaventuranza consisten en la unión con lo invariable y eterno. Pero

lo eterno única y exclusivamente puede ser alcanzado con el pensamiento, y como tal no nos es accesible de otra manera. Lo uno e invariable se concibe como el fundamento explicativo de nosotros mismos y del mundo; como fundamento explicativo en un doble sentido: en primer lugar, porque está fundado en él, porque existe y no está desvanecido en la nada. En segundo lugar, porque está fundado en su esencia interior, sólo concebible de esta manera y completamente inconcebible de cualquier otra, porque existe así y de ninguna otra manera, como encontrándose existiendo. Y de este modo la vida verdadera y su bienaventuranza consisten en el pensamiento, es decir, en una cierta visión determinada de nosotros mismos y del mundo como procediendo de la esencia divina interior y en sí misma oculta. Y entonces una doctrina de la bienaventuranza no puede ser sino una doctrina del saber, no habiendo otra doctrina más que la doctrina del saber. La vida reposa en el espíritu, en la vitalidad fundada en sí misma del pensamiento, ya que fuera del espíritu no existe nada verdaderamente. Vivir verdaderamente significa pensar verdaderamente y conocer la verdad.

Así es. Que nadie se deje confundir por los ultrajes que se han extendido en los últimos tiempos, ateos y sin espíritu, acerca de aquello que llamaron especulación. Como signos manifiestamente presentes de estos ultrajes, han procedido sólo de aquellos que no sabían nada de la especulación. Pero nadie que la conociera la ha ultrajado. Sólo en la más alta elevación del pensar se presenta la divinidad, y no se puede alcanzar con ningún otro sentido. Querer hacer sospechosos a los hombres de esta elevación del pensamiento, significa quererlos apartar para siempre de Dios y del gozo de la bienaventuranza.

¿Dónde debería si no tener su elemento la vida y su bienaventuranza, si no la tuviera en el pensar? ¿Tal vez en unas ciertas sensaciones y sentimientos, respecto de los cuales nos queda completamente oculto si se trata de los más groseros goces sensibles o de los más delicados encantos suprasensibles? Pero ¿cómo podría un sentimiento, que como tal sentimiento depende en su esencia de una coacción, garantizar su persistencia eterna e inalterable? ¿Y cómo podríamos nosotros, con la oscuridad que por el mismo motivo trae consigo el sentimiento, contemplar y gozar eternamente esta persistencia inalterable? No. Sólo la llama del claro conocimiento que se traspasa completamente a sí misma y que posee libremente todo su interior garantiza, mediante esta claridad, su persistencia eterna. ¿O debería quizá la vida bienaventurada consistir en una multiplicidad de hechos y acciones? Lo que llaman virtud estos profanos, que se administre su oficio y su profesión regularmente, que se dé a cada uno lo suyo, y que se conceda además algo al necesitado: estas virtudes llegan tan lejos como obligan las leyes y como mueve a ello la compasión natural. Pero nadie que no abrace amorosamente a la divinidad en un claro concepto se elevará a la verdadera virtud, al actuar auténticamente divino, que genera en el mundo la verdad y el bien desde la nada. Pero quien la ha abarcado de esta forma no podrá actuar de otra forma sin todo su agradecimiento y su querer.

Con esta afirmación no estamos exponiendo de ningún modo una nueva doctrina acerca del mundo del espíritu, sino que es la antigua doctrina presentada por todo tiempo. Así, por ejemplo, el cristianismo hace de la fe la condición exclusiva de la vida verdadera y de la bienaventuranza, y rechaza sin ex-

cepción todo lo que no procede de esta fe como vacío y muerto. Pero esta fe es para él exactamente lo mismo que nosotros hemos llamado el pensamiento: la única verdadera visión de nosotros mismos y del mundo en la esencia invariable divina. Sólo después de que esta fe, es decir, el pensar claro y viviente, se ha salido del mundo, se ha puesto la condición de la vida bienaventurada en la virtud, y de esta manera se han buscado frutos auténticos en madera salvaje.

Concretamente para esta vida caracterizada brevemente en general está prometida aquí la *Exhortación:* Me he propuesto mostrar el medio y el camino por donde esta vida bienaventurada viene y se trae a sí. Esta exhortación se puede comprender en una única advertencia: no le está concedido al hombre procurarse a sí mismo la eternidad, de lo cual él jamás sería capaz. La eternidad está en él, y le rodea sin interrupción. El hombre sólo debe salirse de lo caduco y vacío, con lo que la eternidad jamás puede unirse, y con esto la eternidad, con toda su bienaventuranza, le vendrá en el acto. Nosotros no podemos procurarnos la bienaventuranza, pero somos capaces de despojarnos de nuestra miseria, y en el acto la bienaventuranza por sí misma ocupará su lugar. La bienaventuranza, como hemos visto, es reposo y persistencia en lo uno. La miseria es estar disperso sobre lo múltiple y plural. Y entonces el movimiento del *hacerse bienaventurado* (*Seligwerden*) es el retorno de nuestro amor desde lo plural a lo uno.

Lo disperso sobre la pluralidad está discurrido, vertido y derramado como el agua. Por la lascivia de amar esto, y aquello, y cualquier cosa, no ama nada. Y porque en todas partes quiere sentirse como en su casa, jamás está en ella. Esta dispersión es nuestra naturaleza *(Natur)*, y nacemos en ella. Por este motivo,

el retorno del espíritu a lo uno, que jamás sucede por consideración natural, sino que tiene que ser ejercida con esfuerzo, aparece como un *recogimiento* del espíritu, y como una *vuelta* a sí mismo, y como lo *serio*, por oposición al juego divertido que lo plural de la vida practica en nosotros, y como el *sentido serio,* por oposición al sentido superficial, que habiendo abarcado mucho no ha comprendido nada con fijeza. Esta seriedad del espíritu profundo, este estricto recogimiento del espíritu y esta vuelta a sí mismo es la única condición bajo la cual puede venir a nosotros la vida bienaventurada. Pero bajo esta condición viene a nosotros con toda certeza y sin falta.

Pero es verdad que por este retorno de nuestro espíritu desde lo visible los objetos de nuestra vida anterior se nos pierden y poco a poco desaparecen, hasta que los recuperamos embellecidos en el éter del nuevo mundo que se nos abre. Y que toda nuestra vida anterior muere hasta que la recibimos de nuevo como una leve concesión de la nueva vida que ha nacido en nosotros. Éste es el destino inevitable de la finitud; sólo a través de la muerte llega a la vida. Lo mortal tiene que morir, y nada queda liberado de la violencia de su esencia; muere continuamente en la vida aparente. Donde comienza la vida verdadera muere la muerte en la infinitud, en la única muerte, para siempre y para todos los que en la vida aparente aguardan la suya.

¡He prometido dar una exhortación a la vida bienaventurada! ¡Pero con qué expresiones y bajo qué imágenes, formas y conceptos habrá que presentarla a esta época y a sus circunstancias! Las formas e imágenes de la religión mostrada, que únicamente dicen lo mismo que nosotros podemos decir y con la misma figura con que nosotros nos podemos expresar, por

ser la más adecuada, estas imágenes y formas son primero vaciadas, luego despreciadas, y por fin son arrojadas al desprecio tácito y cortés. A los conceptos y a las series deductivas del filósofo se les acusa, como perjudiciales para el país y la gente, de perturbadores del sentido sano ante un tribunal en el que ni la acusación ni el juez ven a la luz lo que se podría mostrar. Y, aún peor, de estos conceptos y series deductivas se dice a aquel que lo quiera creer que jamás los comprenderá, para que no tome las palabras en su sentido natural y tal como se presentan, sino que busque algo especial y oscuro tras ellas. De esta forma resultarán necesariamente el error y la confusión.

Y si fuera posible descubrir la introducción, las formas y las expresiones para tal exhortación, ¿cómo se debería despertar el apetito para adentrarse en ella, puesto que con mayor adulación que nunca se les ofrece la desesperación de la salvación como la única salvación posible, y el convencimiento de que los hombres no son sino el juego de un Dios arbitrario y caprichoso, como la única sabiduría, y donde aquel que todavía cree en el ser, la verdad, la persistencia y la bienaventuranza en éstos es escarnecido como un ingenuo y como un inmaduro no conocedor del mundo?

Compórtese éste mientras tanto como quiera. Nosotros tenemos confianza en el espíritu. Y vale la pena haberse esforzado por un fin loable, aunque haya sido en vano. Veo ante mí, y espero seguir viendo en adelante, personas que han recibido la mejor formación que nuestra época es capaz de dar. En primer lugar, del género femenino, al que la orientación humana asignó la preocupación por las necesidades más extraordinariamente pequeñas, o también las decoraciones, de la vida humana, una preocupa-

ción que dispersa y aparta más que ninguna otra del claro y serio reflexionar, otorgándoles en compensación un ardiente anhelo por lo eterno y un agudo sentido para ello. Veo también ante mí hombres de negocios, cuyo oficio trascurre a lo largo de todos los días de su vida a través de las insignificancias más múltiples y diversas, que, si bien sí están plenamente vinculadas con lo eterno e invariable, no a todos les es dado descubrir al primer vistazo la conexión. Finalmente veo ante mí sabios más jóvenes, en los que la educación, que está determinada a alcanzar lo eterno en ellos, trabaja todavía en su formación. A la vista de estos últimos, debiendo quizá honrarme que alguna de mis sugerencias pudiera aportar alguna ayuda a su formación, me propongo con las dos primeras clases compromisos mucho más modestos. Sólo les pido que concedan que, si bien sin mi ayuda podrían también alcanzar lo mismo, en cambio conmigo les será comunicado con un esfuerzo menor.

SEGUNDA LECCIÓN

Honorable asamblea:

El orden y el método estrictos vendrán por sí mismos, sin otra preocupación especial, al conjunto de las conferencias que pienso dar ante ustedes, tan pronto como hayamos encontrado la entrada en ellas y hayamos fijado el pie en su terreno. Aún tenemos que habérnoslas con los asuntos citados al final. Y por ahora lo principal es procurarnos una comprensión aún más clara y libre en lo esencial de lo que fue expuesto en la lección anterior. Para ello diremos a partir de la próxima lección lo mismo que ya fue dicho entonces, sólo que partiendo de otro punto y valiéndonos de otras expresiones.

Por hoy les pido que se introduzcan conmigo en los siguientes preliminares.

He dicho que queremos procurarnos una clara comprensión. Pero la claridad sólo se encuentra en lo profundo, no habiendo en la superficie más que oscuridad y confusión. Quien les invita a un más claro conocimiento les está invitando a descender con él a lo profundo. Y así no quiero negar, sino confesar en voz alta desde el principio, que en la lección anterior he tratado ya ante ustedes los fundamentos más pro-

fundos y los elementos de todo conocimiento por encima de los cuales ya no queda ningún otro conocimiento, y que para la próxima lección me he propuesto exponer de otra manera, y concretamente de una forma popular, estos mismos elementos —llamados en el lenguaje de la escuela la más profunda metafísica y ontología—.

A tal propósito se le suele objetar corrientemente que es imposible exponer estos conocimientos popularmente, o al menos que no es aconsejable. Y lo último lo dicen algunos filósofos que con gusto hicieron de sus conocimientos algo misterioso. Y yo ante todo tengo que responder a estas objeciones para no tener que mantener, además de mi lucha con la dificultad de la cosa misma, todavía otra lucha con su ineptitud para ella.

En cuanto a la posibilidad, no sé realmente si a algún filósofo, y particularmente a mí, le ha resultado, o le resultará jamás, aquello que quienes estudian la filosofía sistemáticamente no pueden o no quieren: elevarse al conocimiento de sus verdades fundamentales por una vía popular. Pero en cambio sé y reconozco con absoluta evidencia las dos verdades siguientes. La primera: si alguien no se ha elevado a la comprensión de tales elementos de todo conocimiento —cuyo *desarrollo artístico y sistemático,* pero de ningún modo su *contenido,* es algo propio de la filosofía científica—, si alguien, digo, no se ha elevado a la comprensión de tales elementos de todo conocimiento, entonces tampoco se ha elevado al *pensar* y a la verdadera independencia interior del espíritu, sino que permanece entregado al *opinar,* y a lo largo de todos los días de su vida no llega a ser un entendimiento propio, sino tan sólo dependiente de un entendimiento ajeno. Siempre le faltará un órgano

de sentido espiritual, y concretamente el más noble que tiene el espíritu. Que, por tanto, la afirmación: no es ni posible ni aconsejable elevar a aquellos que no son capaces de estudiar la filosofía sistemáticamente por otro camino a la comprensión de la esencia del mundo espiritual, significa lo mismo que la siguiente: es imposible que alguien que no haya estudiado conforme a la escuela llegue al pensamiento y a la autonomía del espíritu. No siendo sino la escuela, y nada excepto ella, la que genera y concede el espíritu. Y, si fuera posible, tampoco sería aconsejable hacer libres de espíritu a los no educados, sino que éstos tendrían que permanecer siempre bajo la tutela de los supuestos filósofos y ser dependientes de su entendimiento soberano. Por lo demás, la diferencia sugerida aquí entre el auténtico pensar y el mero opinar se hará completamente clara y precisa al comienzo de la próxima lección.

En segundo lugar, sé y reconozco con la misma evidencia lo siguiente: que sólo a través del pensar auténtico, puro y verdadero, y a través de ningún otro órgano, se puede comprender y traer a sí a la divinidad y a la vida bienaventurada que brota de ella. Que, por tanto, dicha afirmación acerca de la imposibilidad de exponer popularmente las verdades más profundas significa también lo mismo que la siguiente: sólo mediante el estudio sistemático de la filosofía puede uno elevarse a la religión y a sus bendiciones, y todo aquel que no sea filósofo tendría que permanecer eternamente excluido de Dios y de su reino. Todo, honorable asamblea, en esta demostración, conduce a lo siguiente, a que el verdadero Dios y la verdadera religión sólo puede ser comprendido mediante el puro pensar, demostración en la que muy a menudo se detienen nuestras exposiciones, y trataremos de desa-

rrollarla en todas sus partes. No consiste la religión en aquello en que la coloca la manera vulgar de pensar, en que se *crea* de oídas y por una garantía externa —a la que se atiene porque carece del valor de negarla— que existe un Dios. Ya que esto no es más que una superstición idólatra con la que se compensa eficientemente un control policial insuficiente, mientras que el interior de los hombres permanece tan malo como antes, y muy a menudo todavía peor. Porque se construye este Dios a su imagen, y lo convierte en un nuevo apoyo de su perdición. Sino que la religión consiste en que se tenga, se posea, y se contemple inmediatamente a Dios en la propia persona, y no en una ajena, con los propios ojos espirituales, y no con unos ajenos. Pero esto sólo es posible mediante el pensar puro e independiente. Ya que sólo a través de éste uno *llega a ser* una persona propia. Y éste es el único ojo al que Dios puede hacerse visible. El mismo puro pensar es la existencia divina y, al revés, la existencia divina en su inmediatez no es más que el puro pensar.

Tomando el asunto históricamente, el presupuesto de que todos los hombres sin excepción pueden llegar al conocimiento de Dios, así como la tendencia de elevarse todos a este conocimiento, no es más que el presupuesto y la tendencia del cristianismo. Y, puesto que el cristianismo es el carácter propio y el principio que ha desarrollado la modernidad, este presupuesto y esta tendencia es el espíritu auténtico del tiempo del Nuevo Testamento. Que todos los hombres se elevan sin excepción al conocimiento de Dios, y que los elementos y fundamentos más profundos del conocimiento pueden ser traídos a los hombres por otra vía que la sistemática, significa exactamente lo mismo. Por tanto, queda claro que quien no quiera

regresar al antiguo tiempo del paganismo tiene que conceder tanto la posibilidad como el deber ineludible de llevar a los hombres los más profundos fundamentos del conocimiento por una vía comprensible para todos.

Concluyo por fin esta argumentación a favor de la posibilidad de una exposición popular de las verdades más profundas con la prueba más decisiva: la fáctica. Este conocimiento, que nos hemos propuesto desarrollar a lo largo de estas lecciones en aquellos que aún no lo tienen, y reforzarlo y aclararlo en aquellos que ya lo poseen, ¿ha estado ya presente antes de nosotros en algún lugar del mundo o estamos tratando de introducir algo completamente nuevo que hasta ahora jamás se había dado? No queremos en absoluto decir lo último, sino que afirmamos que este conocimiento, con una fuerza y pureza que de ningún modo nosotros somos capaces de superar, ha dominado y se ha implantado aquí y allá en secreto desde el comienzo del cristianismo en todas las épocas, incluso aunque haya sido desconocido y hasta perseguido por la Iglesia dominante. Pero, por otro lado, no dudamos en afirmar que la vía para una deducción consecuentemente sistemática y científicamente clara por la que nosotros hemos llegado al mismo conocimiento, no ya respecto del intento, sino respecto de lo alcanzado, jamás se ha dado antes en el mundo. Y que junto con la guía del espíritu de nuestro gran predecesor ha sido en su mayor parte nuestro propio trabajo. Si la comprensión científico-filosófica jamás se ha dado, ¿de qué forma ha llegado Cristo a ella? O si alguien le supone un origen maravilloso y sobrenatural, que no quiero discutir aquí, ¿de qué manera han llegado a ella los apóstoles de Cristo, y de qué manera han llegado todos los sucesores que hasta nuestros días han

accedido a este conocimiento? Hay entre los primeros y también entre los últimos muchas personas muy poco formadas, no familiarizadas en absoluto con la filosofía, e incluso nada dispuestas para ella. Los pocos que de entre ellos se introdujeron en la filosofía y cuyo pensamiento conocemos filosofan de tal modo que el conocedor fácilmente advierte que no es a su filosofía a quien tienen que agradecer su comprensión. Que no la recibieran por vía de la filosofía significa que la recibieron por una vía popular. ¿Por qué aquello que por aquel entonces fue posible a lo largo de una serie ininterrumpida de casi dos mil años no va a ser posible ahora? ¿Por qué aquello que con una claridad como jamás se encontró en el mundo fue posible con unos medios muy incompletos, no va a ser posible ahora, cuando los medios se han desarrollado, y al menos en filosofía se ha alcanzado la claridad más abarcadora? ¿Por qué aquello que fue posible cuando la fe religiosa y el entendimiento natural se encontraban siempre de una cierta forma en lucha, va a ser imposible ahora que ambos se han reconciliado y disuelto el uno en el otro, y tienden amigablemente al mismo fin único?

Lo que de toda esta consideración resulta de una manera más decisiva es el deber, para quien está arrebatado de este conocimiento elevado, de tender todas sus fuerzas para compartirlo ahí donde sea posible con todo el género hermanado, comunicándosela a cada uno bajo aquella forma que le sea más asequible, no preguntándose ni dudando aquí y allá si le resultará, sino trabajando como si tuviera que resultarle, y comenzando tras cada trabajo terminado con fuerzas frescas y renovadas, como si no hubiera conseguido nada. Y, del otro lado, el deber para quien aún no posee este conocimiento, o no lo posee con la

libertad y claridad correspondientes y como una posesión siempre presente, de entregarse plenamente y sin reservas al adoctrinamiento que se le ofrece, como si fuera propiamente para él y le correspondiera, y como si tuviera que comprenderlo. Pero de ningún modo temiendo y vacilando: ¡ah!, ¿lo comprenderé?, ¿o lo comprendo correctamente? Comprender *correctamente*, en el sentido de una penetración completa, significa mucho. En este sentido sólo es capaz de comprender estas conferencias aquel que hubiera sido capaz de darlas por sí mismo. Pero *también* las ha comprendido, y *no incorrectamente,* aquel que, arrebatado por ellas, ha sido elevado por encima de la visión vulgar del mundo, y ha sido entusiasmado hacia reflexiones y conclusiones tan sublimes. La mutua vinculación a ambos deberes mencionados es el rasgo fundamental del tipo de acuerdo que establecimos al comienzo de estas lecciones, honorable asamblea. Reflexionaré sin cansancio con nuevas formas, giros y asociaciones, como si fuera imposible hacerse comprensible para ustedes. Pero diríjanse ustedes a cambio, es decir, aquellos de entre ustedes que buscan aquí adoctrinamiento —ya que con los demás renuncio con gusto a aconsejar—, diríjanse ustedes a cambio con *el* valor a la cosa, como si tuvieran que comprenderme con media palabra. Y creo que de esta manera nos avendremos bien.

Toda la consideración que se acaba de completar acerca de la posibilidad y la necesidad de una exposición comprensible para todos de los elementos más profundos del conocimiento recibirá una nueva claridad y fuerza convincente si se precisa más afinadamente el auténtico carácter que diferencia la exposición popular de la científica. Una diferencia que por lo que yo sé ha sido bastante desconocida, y sobre

todo por aquellos que tan decididamente hablan de la posibilidad e imposibilidad de la popularización. La exposición *científica* eleva la verdad por todas sus partes y en todas sus determinaciones a partir de los errores que se le oponen, y muestra la verdad a través de la negación de tales visiones como erróneas e imposibles en el pensar correcto, y colocándose por encima de ellas, como lo único que permanece tras el rechazo de aquéllas y, por tanto, como lo único posible. Y en esta separación de los opuestos, y en este reforzamiento de la verdad a partir del caos confuso en el que la verdad y el error permanecen el uno en el otro, consiste la esencia característica propia de la exposición científica. Esta exposición deja *surgir* y *generarse* la verdad ante nuestros ojos a partir de un mundo lleno de error. De esta manera queda de manifiesto que el filósofo tiene que tener y poseer ya la verdad antes de esta demostración, para poder elevarse a ella y desarrollarla, y, por tanto, con independencia de la demostración científica. Pero ¿cómo podría llegar a su posesión si no es guiado por el sentido natural de la verdad, que simplemente se ha manifestado en él con una fuerza superior que en sus contemporáneos? Y, por consiguiente, ¿de qué manera la alcanza por primera vez, sino por una vía popular y no científica? La exposición popular se dirige inmediatamente a este sentido natural de la verdad, que tal como aquí se lo encuentra es el punto de partida de la filosofía, incluso de la científica, sin requerir otra ayuda, expresando pura y simplemente la verdad, y nada más que la verdad, tal como se encuentra en ella, pero de ningún modo por oposición al error. Y cuenta con la libre afinidad de todo sentido de la verdad. Esta exposición no puede *demostrar*, pero tiene que ser *comprendida*, ya que la comprensión es el

único órgano con el que se recibe su contenido, y sin ésta no accede a nosotros. La exposición científica cuenta con el estar atrapado (*Befangenheit*) en el error y con una naturaleza espiritual enferma y malformada. La exposición popular presupone la libertad (*Unbefangenheit*) y una naturaleza espiritual que en sí es sana, sólo que no está suficientemente educada. ¿Cómo después de todo esto podría el filósofo dudar de que el sentido natural de la verdad es capaz de guiar al conocimiento de la verdad, si él mismo no ha llegado a este conocimiento de otra manera?

Puesto que la comprensión de los conocimientos más profundos de la razón es posible a través de una exposición popular, es más, ya que esta comprensión es un fin necesario de la humanidad, hay que trabajar con todas las fuerzas para su consecución. Pero entonces tenemos que reconocer que en nuestra época se oponen a tal propósito impedimentos más poderosos que en épocas anteriores. De entrada, ya la mera forma de esta verdad superior, esta forma decidida, segura de sí misma, que no deja alterar nada en sí, estorba de una doble forma a la modestia que esta época no tiene, pero que en cambio exige a aquel que trata de negociar con ella. No puede negarse que este conocimiento quiere ser verdadero, y el único verdadero, y verdadero sólo en esta plena determinabilidad en que se expresa. Y que todo lo demás que se le opone debe ser falso sin excepción ni suavizamiento. Que, por tanto, pretende subyugar sin miramientos a todas las buenas voluntades y toda libertad de la ilusión, y que rechaza completamente comprometerse en un acuerdo con algo que quede fuera de él. Por este rigor se encuentran afligidos los hombres de ahora, como si se les hiciera la mayor desconsideración. Todavía quieren que se les pida y se les pre-

gunte si deben dar algo por válido, y poner sus propias condiciones, y aún debe quedarles libre algún espacio para sus demostraciones. Con otros esta forma se echa a perder, porque exige tomar partido a favor o en contra, y decidirse al momento por el sí o por el no. Ya que no tienen prisa por saber la respuesta acerca de lo único que vale la pena saber, y quieren conservar libre la decisión por si alguna vez ocurre otra cosa. También es muy cómodo ocultar esta carencia de entendimiento con el nombre sonoro de escepticismo. Y ahí donde nos ha faltado la capacidad de comprender lo presente creen los hombres que se trata del sentido más agudo, que a nosotros, escandalizados, y a todos los demás hombres desdeñables nos ha dejado motivos de duda.

Por tanto, en esta época se opone a nuestro propósito el aspecto enormemente paradójico, inusual y casi inaudito de nuestras consideraciones, que convierten en mentira lo que la época ha tenido hasta ahora por los santuarios más queridos de su cultura y de su ilustración. No, como si nuestra doctrina fuera en sí nueva y paradójica. Entre los griegos está Platón en esta vía. El Cristo de Juan dice exactamente lo mismo que nosotros enseñamos y demostramos. Y ahora lo dice con la misma expresión de que aquí nos servimos. E incluso lo han dicho en esta década en nuestra nación nuestros dos más grandes poetas, en las más variadas formas y revestimientos. Al menos el Cristo juánico es aclamado por sus pocos defensores espirituales: en cambio los poetas, se opina, no quieren decir absolutamente nada, sino sólo producir bellas palabras y sonidos.

Que esta doctrina antiquísima, que época tras época se ha ido posteriormente renovando, le aparezca a la nuestra como tan completamente nueva e inaudita es debido a lo siguiente. Desde el renaci-

gunte si deben dar algo por válido, y poner sus propias condiciones, y aún debe quedarles libre algún espacio para sus demostraciones. Con otros esta forma se echa a perder, porque exige tomar partido a favor o en contra, y decidirse al momento por el sí o por el no. Ya que no tienen prisa por saber la respuesta acerca de lo único que vale la pena saber, y quieren conservar libre la decisión por si alguna vez ocurre otra cosa. También es muy cómodo ocultar esta carencia de entendimiento con el nombre sonoro de escepticismo. Y ahí donde nos ha faltado la capacidad de comprender lo presente creen los hombres que se trata del sentido más agudo, que a nosotros, escandalizados, y a todos los demás hombres desdeñables nos ha dejado motivos de duda.

Por tanto, en esta época se opone a nuestro propósito el aspecto enormemente paradójico, inusual y casi inaudito de nuestras consideraciones, que convierten en mentira lo que la época ha tenido hasta ahora por los santuarios más queridos de su cultura y de su ilustración. No, como si nuestra doctrina fuera en sí nueva y paradójica. Entre los griegos está Platón en esta vía. El Cristo de Juan dice exactamente lo mismo que nosotros enseñamos y demostramos. Y ahora lo dice con la misma expresión de que aquí nos servimos. E incluso lo han dicho en esta década en nuestra nación nuestros dos más grandes poetas, en las más variadas formas y revestimientos. Al menos el Cristo juánico es aclamado por sus pocos defensores espirituales: en cambio los poetas, se opina, no quieren decir absolutamente nada, sino sólo producir bellas palabras y sonidos.

Que esta doctrina antiquísima, que época tras época se ha ido posteriormente renovando, le aparezca a la nuestra como tan completamente nueva e inaudita es debido a lo siguiente. Desde el renaci-

miento de las ciencias en la Europa moderna, y especialmente desde que con la Reforma se le dio libremente al espíritu el examen de la verdad suprema y religiosa, se fue construyendo poco a poco una filosofía que hizo el ensayo de ver si el libro de la naturaleza y del conocimiento que para ella era incomprensible recibía un sentido leyéndolo al revés. Con lo que todo sin excepción se puso boca abajo desde su lugar natural. Esta filosofía se apoderó, como hace toda filosofía dominante, de todas las fuentes de las lecciones públicas, de los catecismos y todos los libros de escuela, de las exposiciones religiosas públicas y de los escritos eruditos. Toda nuestra formación juvenil cae en esta época. No es, por tanto, ningún milagro que, después de que la no naturaleza, se nos hubiera vuelto naturaleza, nos aparezca la naturaleza como no naturaleza, y que después de haber visto todas las cosas sobre la cabeza creamos que en su lugar correcto estén vueltas del revés. Es un error que pasará con el tiempo. Ya que nosotros, que deducimos la muerte desde la vida y el cuerpo desde el espíritu, y no al revés, como los modernos, nosotros somos los auténticos sucesores de los antiguos, sólo que vemos con claridad lo que para ellos quedó oscurecido. Pero la filosofía citada antes no es ningún progreso en el tiempo, sino tan sólo un interludio burlesco, como un pequeño apéndice a la completa barbarie.

Por fin, aquellos que abandonados a sí mismos todavía superaron los dos citados obstáculos son hostigados por los fanáticos de la inversión por medio de objeciones hostiles y maliciosas. Pero podría asombrar cómo la doctrina de la inversión, no contenta con estar invertida en sí misma y en su propia persona, todavía pueda tener un celo fanático para el mantenimiento y la ampliación de la inversión fuera de su

propia persona. Pero esto se puede explicar muy bien, y sucede de la siguiente manera. Cuando éstos llegaron a la edad de la autorreflexión y el autoconocimiento y hubieron penetrado en su interior, no encontrando nada más que el impulso al bienestar sensible personal, tampoco tenían el más mínimo impulso para encontrar o procurarse otra cosa en sí. Han echado un vistazo en torno de sí a los otros seres de su género y han creído ver que tampoco en ellos puede encontrarse otra cosa superior más que el mismo impulso al bienestar sensible personal. Con lo cual han confirmado en sí mismos que en eso consiste la esencia de la humanidad, y han formado en sí mismos con la mayor destreza posible esta esencia de la humanidad con esfuerzo incansable. Con lo que tenían que convertirse ante sus propios ojos en los hombres más predilectos y magníficos, siendo conscientes de aquello en que consiste el único valor de la humanidad, la virtuosidad (*Virtuosität*). Así han pensado y actuado a lo largo de toda su vida. Si ahora resulta que se han equivocado en la citada premisa de su silogismo y si en otro de su género se mostrara algo diferente, que en este caso sería sin duda superior y más divino que el mero impulso al bienestar sensible personal, entonces *ellos,* que se habían tomado hasta ahora por los hombres preferentes, quedarían ante sí mismos como sujetos de un tipo inferior, y en vez de considerarse como antes por encima de todo tendrían a partir de ahora que despreciarse y avergonzarse. No podrían sino oponerse enfadados a este conocimiento de algo superior en los hombres que a ellos les avergüenza, y a todas las manifestaciones que quisieran confirmar este convencimiento. Tendrían que hacer todo lo posible para apartar de sí estas manifestaciones y suprimirlas. Luchan por su

vida, por la más íntima y delicada raíz de su vida, por la posibilidad de soportarse a sí mismos. Todo fanatismo y toda manifestación airada suya ha salido desde el comienzo del mundo hasta nuestros días *del* principio: si mis adversarios tuvieran razón, yo sería entonces un pobre hombre. Si este fanatismo es capaz de llegar al fuego y a la espada cae entonces sobre el odiado enemigo con fuego y espada, y si éstos no le son disponibles entonces le queda la lengua, que si bien no mata al enemigo es capaz con mucha frecuencia de paralizar su actividad y efectividad externa.

Una de las artimañas más usadas y preferidas de esta lengua consiste en atribuir a una cosa que sólo es odiada por ellos un nombre que es odiado en general, para difamarla y hacerla sospechosa. El repertorio permanente de estas artimañas y de sus designaciones es inagotable y se enriquece constantemente, y sería inútil tratar de agotarlo. Sólo quiero ocuparme aquí de una de las designaciones más corrientemente odiadas: que se diga que esta doctrina es misticismo.

Adviertan ustedes aquí, sobre todo a la vista de la forma de esta acusación, que si alguien que estuviera al margen de ello respondiera: bien, admitamos que es misticismo, y que el misticismo es una doctrina errónea y peligrosa; entonces siempre puede exponer su asunto y nosotros queremos escucharlo. Si es erróneo y peligroso, eso ya se verá entonces. Aquéllos, según la decisión categórica con la que creen habernos rechazado, tendrían que responder a ello: como no se puede oír más desde hace ya tiempo, desde hace ya una generación y media, queda decretado unánimemente por las conclusiones de todos nuestros concilios que el misticismo es una herejía y queda condenado a la excomunión.

Por consiguiente, para ir desde la forma de la acusación a su contenido, ¿qué es este misticismo del

que acusan a nuestra doctrina? Jamás obtendremos de ellos una respuesta concreta. Ya que, como jamás tienen un concepto claro sino que sólo reflexionan con palabras muy sonoras, también aquí carecen de conceptos. Nos tendremos que ayudar nosotros mismos. Hay una visión acerca de lo espiritual y de lo santo que si bien es correcta en lo general, está afectada de un mal y por tanto está viciada. En mis conferencias del año pasado he descrito de pasada esta visión, y también en las de este año se encontrará un lugar en el que tengo que regresar a ella. Es conveniente diferenciar esta visión, muy falseada en parte por la designación de misticismo, de la verdadera visión religiosa. Yo suelo hacer para mí mismo esta distinción sirviéndome de dicho nombre. Mi doctrina está muy alejada de este misticismo, y es muy poco dispuesta a él. Así, digo, tomo el asunto. Pero ¿qué quieren los fanáticos? Dicha diferencia queda totalmente oculta para sus ojos y para los ojos de aquella filosofía que siguen. Según dichas conclusiones unánimes de sus recensiones, de sus ensayos, de sus divertimentos, de todas sus expresiones sin excepción —que puede comprobar quien sea capaz de ello, y los demás pueden mientras tanto creerme de palabra—, según estas conclusiones unánimes, es siempre y continuamente la verdadera religión, la comprensión de Dios en el espíritu y en la verdad, lo que ellos llaman misticismo, y que realmente encuentra su destierro con esta designación. Su advertencia acerca de esta doctrina como misticismo, con algunas variaciones, no quiere decir más que lo siguiente: se os hablará de la existencia de algo espiritual que no se muestra a ningún sentido externo, sino que sólo es comprensible para el puro pensamiento. Estáis perdidos si os paráis a escuchar esto, ya que no existe más que lo que se

Scanned by CamScanner

puede coger con las manos, y no hay que preocuparse de otra cosa. Todo lo demás son meras abstracciones de aquello que se coge con las manos y que no tienen ningún contenido, y que estos exaltados confunden con la realidad que se puede tocar. Se os hablará de la realidad, de la interna autonomía y del poder creador del pensamiento. Pero estáis perdidos para la vida real si lo creéis. Ya que no existe nada más que el estómago, y aquello que lo lleva y le manda comida. Y lo que esos exaltados llaman ideas no son más que los vapores que suben de ahí. Admitimos toda la acusación y concedemos no sin alegría y un sentimiento reconfortante que nuestra doctrina es misticismo en este sentido. Pero no hemos entablado con ellos ningún nuevo combate, sino que nos encontramos en la lucha antiquísima, que jamás se resuelve ni se aplaca, en que *ellos* dicen que toda religión —y también la superstición idólatra citada antes— es algo máximamente despreciable y perjudicial, y que tiene que ser extirpada de la tierra de raíz. Y ahí se quedan.

Pero nosotros decimos: la religión es algo máximamente bienaventurante, y lo único que ahora y por toda la eternidad da a los hombres existencia, valor y dignidad, y hay que trabajar con todas las fuerzas para que esta religión llegue a todos los hombres ahí donde sea posible. Esto lo vemos con absoluta evidencia, y también nos quedamos ahí.

Que entretanto prefieran decir que es misticismo, en vez de decir, como deberían, que es religión, tiene, entre otros motivos que ahora no vienen al caso, especialmente los siguientes. Con esta designación quieren introducir inadvertidamente el temor de que a través de esta visión, por un lado, se suscita la intolerancia, la persecución, la insubordinación, la intranquilidad ciudadana, en una palabra, que esta

forma de pensar es peligrosa para el Estado. Pero por otro lado, y sobre todo, se preocupan por la persistencia del sano juicio de aquéllos que admiten consideraciones de este tipo, y quieren darles a comprender que siguiendo por este camino podrían llegar a ver espíritus en pleno día, lo que sería una desgracia especialmente grande. En cuanto a lo primero, el peligro para el Estado, confunden la designación de aquello de lo que temen el peligro, y cuentan con que nadie descubrirá el cambio. Ya que jamás, ni aquello que *ellos* llaman misticismo, y que no es más que la verdadera religión, ni lo que *nosotros* llamamos así, ha perseguido a nadie, ni mostrado intolerancia, ni promovido inseguridad ciudadana. A lo largo de toda la historia de la Iglesia, de las herejías y de las persecuciones, han estado siempre los perseguidos en el estadio superior, y los perseguidores en el relativamente inferior, temiendo los últimos, como se ha dicho antes, por su vida. ¡No! Intolerante, perseguidor, que suscita intranquilidad en el Estado, sólo lo es aquel don que ellos mismos poseen, el fanatismo de la inversión. Y si fuera aconsejable, yo desearía que se liberara a los todavía hoy encadenados para que se viera qué es lo que comenzarían. En cuanto a lo segundo, la conservación del sano juicio, eso depende ante todo de la organización corporal. Y de su amenaza no preserva de ningún modo la profunda trivialidad ni la llana vulgaridad espiritual; que no se necesita arrojarse a los brazos de ellos para escapar al peligro temido. Todo esto me es conocido, y me ha sido conocido desde que vivo. Incluso aquellos que viven en las consideraciones de las que se habla aquí y que llevan en ellas su trabajo diario sin interrupción, pero que no están expuestos a tales distracciones, no ven ningún fantasma, y son en cuerpo y alma

tan sanos como cualquiera. Que en ocasiones no hagan lo que en su lugar la mayoría habría hecho o dejado de hacer, no es debido a que les falte la sagacidad de ver la primera posibilidad de actuar o las consecuencias de la segunda.

Siempre puede haber naturalezas espirituales enfermas, que en cuanto se elevan más allá de sus libros de contabilidad doméstica o de lo que hagan realmente caen enseguida en el error. ¡Que sigan en sus libros de contabilidad doméstica! Yo no desearía que aquéllos, que ojalá fueran el menor número y que de seguro son el grado inferior, fueran la norma general, ni porque haya hombres débiles y enfermos tiene que ser así toda la humanidad. Que se haya tomado a sordomudos y ciegos de nacimiento y se haya ideado un modo de darles lecciones es de agradecer, sobre todo por los ciegos y sordomudos. Pero si se quiere universalizar este tipo de lecciones, incluso para los sanos, ya que junto a ellos siempre podría haber sordomudos y ciegos de nacimiento, para estar seguro de haberse preocupado por todos, si el que oye, con ninguna consideración para su oído, tuviera que aprender a hablar con esfuerzo y a reconocer las palabras en los labios como el sordomudo, y si el que puede ver, sin ninguna consideración para su vista, leyese las letras al tacto, esto merecería muy poco agradecimiento por parte de los sanos. Pues esto es lo que sucedería inmediatamente si las lecciones públicas dependieran de la consideración de los ciegos y sordomudos.

Éstos eran los breves recordatorios y consideraciones que estimaba aconsejable comunicarles. Dentro de ocho días intentaré mostrarles desde otro punto de vista y bajo una nueva luz el fundamento de estas exposiciones, que contiene el fundamento de todo conocimiento, a lo que les invito cortésmente.

TERCERA LECCIÓN

Honorable asamblea:

En la primera de estas conferencias afirmamos que ıo todo lo que aparece como viviente *vive* realmente ı de hecho. En la segunda hemos dicho que una gran ɔarte de la humanidad no llega a lo largo de toda su ıida al *pensar* auténtico y verdadero, sino que pernanece detenido en el *opinar*. Podría muy bien suceler, y resulta bastante claro a partir de otras afirma:iones que hemos hecho en esta ocasión, que ambas lesignaciones: pensar y vivir —no pensar y estar nuerto—, tendrían que significar exactamente lo nismo, ya que antes se ha puesto el elemento de la ıida en el pensamiento, con lo que el no pensar tendría que ser la fuente de la muerte.

Pero a esta afirmación se le opone ahora una dificultad significativa sobre la que tengo que llamar su ıtención. Es la siguiente: si la vida es un todo orgánico determinado por una ley que es válida sin excepción, entonces resulta imposible al primer vistazo que una parte correspondiente a la vida esté ausente mientras que otras existan. O que pueda existir alguna parte concreta no encontrándose todas las partes correspondientes a la vida, ni, por tanto, la vida com-

pleta en toda su unidad orgánica. Resolviendo esta dificultad podremos exponer claramente la diferencia entre el auténtico pensar y el mero opinar. Comenzamos con el primer asunto anunciado ya en la lección anterior, que es a la vez nuestra tarea para la de hoy, el auténtico pensar mismo en los elementos de todo conocimiento.

La dificultad mostrada se resuelve de esta forma. En efecto, ahí donde se encuentra la vida espiritual, todo lo que pertenece a esta vida sucede completamente sin excepción según esta ley: pero todo esto que sucede con una necesidad absoluta semejante a la mecánica, no se da necesariamente a la conciencia, y es la vida de la ley, pero no la vida que a nosotros nos es propia y nos pertenece. Nuestra vida es aquello comprendido por nosotros con clara conciencia a partir de aquello que viene dado por la ley, y es amado y gozado en esta clara conciencia. Ya dijimos que donde hay amor existe la vida individual: pero el amor sólo existe donde existe la clara conciencia.

Con el desarrollo de esta nuestra vida, que sólo en estas conferencias se puede llamar vida, dentro de toda la vida que viene dada según la ley, sucede como con la muerte física. Así como ésta comienza en su proceso natural por los miembros más externos y alejados del centro de la vida y se va extendiendo desde ahí hacia el centro hasta que finalmente alcanza el corazón, justamente de esta manera la vida espiritual consciente de sí misma, que se ama y se goza, comienza por las extremidades y exteriorizaciones de la vida más alejadas hasta que, si Dios quiere, alcanza su verdadero asiento y punto fundamental. Un antiguo filósofo afirmó que las fieras crecían desde la tierra, y añadió: así como a pequeña escala sucede todavía hoy cada primavera, sobre todo después de una

lluvia caliente, por ejemplo con las ranas, que han desarrollado bastante algunas partes, como las patas delanteras, mientras que otros miembros siguen aún brutos y sin desarrollar. Los pequeños animales de este filósofo, aunque por lo demás apenas podrían demostrar lo que deberían, nos proporcionan en cambio una imagen muy adecuada de la vida espiritual del hombre corriente. Los miembros externos de esta vida están ya completamente desarrollados en ellos y ya discurre sangre caliente por sus extremidades. Pero en lugar del corazón y de los restantes órganos vitales —lugares que según la ley existen y tienen que existir necesariamente aunque los miembros externos puedan no existir aún—, en estos lugares, digo, son sólo una masa de tierra insensible y un montón de hielo.

Antes de nada quiero mostrarles un ejemplo decisivo, para lo que me expresaré con la mayor claridad, aunque, por la novedad de la advertencia, reclamo muy particularmente su atención. Vemos, oímos, sentimos objetos exteriores, y *juntamente* con este ver los *pensamos* y somos conscientes de ellos por la reflexión interior, igual que por la misma reflexión interior somos conscientes de nuestro ver, oír, y sentir de ellos. Pero ojalá nadie que sea capaz de la mínima reflexión quiera afirmar que puede ver, oír, sentir un objeto sin hacerse internamente consciente de este mismo objeto y de su verlo, oírlo y sentirlo, que puede ver algo determinado sin tener conciencia de ello, etc. Este darse a la vez —darse a la vez, digo, y esta inseparabilidad de la percepción externa y del pensar interior—, esto, y no más, se debe a la autoobservación fáctica del hecho de conciencia. Pero de ninguna manera —les pido que comprendan esto— se da en este hecho una *relación* de ambos ingre-

dientes —del sentido externo y del pensar interno—, una relación de uno a otro como de la causa al efecto o de lo esencial a lo accidental. Si se supusiera una tal relación de ambos esto no sucedería ya según la autoobservación fáctica y no vendría dado en el hecho. Esto es lo primero que pido que ustedes comprendan y recuerden.

En segundo lugar, si a partir de otro fundamento que el de la autoobservación fáctica —posible fundamento que nosotros dejamos estar en su lugar—, digo, que si a partir de tal fundamento hubiera que poner y que admitir una tal relación entre ambos ingredientes, entonces se hace claro al primer vistazo que ambos tendrían que venir dados en el mismo nivel, como siempre iguales e inseparables uno del otro. Y así podría ser tanto el pensar interior el fundamento y lo esencial respecto de la percepción externa como lo fundado y casual como al revés. De esta manera tendría que surgir una duda irresoluble entre ambos supuestos que jamás se resolvería en un juicio definitivo acerca de tal relación. Esto, digo, al primer vistazo. Pero, si se mira más detenidamente, se advierte que la conciencia interior abarca la percepción externa, ya que nosotros somos conscientes del mismo ver, oír, sentir, pero por el contrario no vemos, oímos ni sentimos la conciencia, y de esta manera ya en el hecho inmediato la conciencia ocupa un lugar superior. Es mucho más natural hacer de la conciencia interior lo principal y del sentido externo lo inferior, y explicar, controlar y garantizar el último a partir del primero, que al revés.

¿Cómo procede aquí la manera vulgar de pensar? Para ella la percepción externa es sin más lo primero y la prueba inmediata de la verdad. Lo que se ve, se oye o se siente, es porque se ve, se oye, se siente, etc.

El pensar y la conciencia interior del objeto viene después como un añadido vacío que apenas se advierte y del que se podría prescindir si no importunara. Y nada se ve ni se oye porque se piensa, sino que se piensa porque se ve y se oye, y bajo la regencia de este ver y oír. La invertida e insulsa filosofía moderna, citada hace poco, aparece como la boca propia y la voz de la generalidad. Abre su boca y dice sin ruborizarse: sólo el sentido externo es la fuente de la realidad y todo nuestro conocimiento se funda sólo en la experiencia, como si fuera un axioma al que no se pudiera objetar nada ni nadie pudiera oponerse. ¿Cómo le ha sido posible extraviarse tan fácilmente a este modo vulgar de pensar y a su protector respecto de los motivos de duda citados antes y de las indicaciones positivas para aceptar la relación opuesta como si nunca se hubieran dado? ¿Por qué le quedó oculta a la manera vulgar de pensar, ya desde el primer vistazo y sin posteriores indagaciones, la doctrina opuesta que se ofrecía como más natural y probable, que todos los sentidos externos y todos sus objetos están fundados en el modo general de pensar, y que una percepción sensible sólo es posible como algo dado en el pensar y como algo pensado, como una determinación de la conciencia general, pero de ningún modo como algo en sí y separado de la conciencia —me refiero a la opinión de que no es verdad que vemos, oímos, sentimos, sino que sólo somos conscientes de nuestro ver, oír y sentir—? ¿Por qué permaneció oculta esta doctrina a la que por ejemplo nosotros somos adictos y concebimos con absoluta evidencia como la única posible, y a su opuesto como un disparate evidente? ¿Por qué le quedó oculta a la manera general de pensar, incluso en su posibilidad? Eso se puede explicar fácilmente. El *juicio* de esta

manera de pensar es la expresión necesaria de su *grado de vida* alcanzado. La vida está puesta para ellos en el sentido externo, como la última extremidad de la vida espiritual que comienza, todavía ante la mano. Están en el sentido externo con su existencia más viva, se sienten, se aman y se gozan en él. Y entonces su *fe* se dirige necesariamente ahí donde está su corazón. Pero en cambio la vida no se les aparece en el pensar como carne y sangre viviente, sino como una masa pastosa, y el pensar se les aparece como un vapor extraño, que no les pertenece ni a ellos ni a la cosa. Pero algún día llegarán a ser más enérgicos y se sentirán y gozarán más vivientes en el pensar que en el ver y en el oír, y entonces su juicio cambiará.

Así de abyecto y despreciable es el pensar, incluso en su expresión más inferior, para la manera vulgar de pensar. Porque esta manera vulgar de pensar todavía no ha puesto el asiento de su vida en el pensar ni ha alargado a él sus tentáculos espirituales. El pensar en su expresión más baja, he dicho. Ya que esto, y no otra cosa, es el pensar acerca de los objetos externos, que tiene en la percepción externa una contraimagen y un opositor a la verdad. El pensar auténtico y superior es aquel que se procura a sí mismo sin ayuda del sentido externo su objeto puramente espiritual. En la vida corriente se muestra esta manera de pensar, por ejemplo, cuando se pregunta acerca del origen del mundo o de las leyes internas de la naturaleza. Donde queda claro en el primer caso que en la creación del mundo y antes del nacimiento del género humano no había ningún observador que pudiera contar su experiencia, y en el segundo caso no se pregunta por ningún fenómeno, sino por aquello en lo que coinciden todos los fenómenos, y no debe aducirse ningún su-

ceso que se dé a la vista sino una necesidad de pensar que *sea* y que sea *así,* y que no *pueda* ser de otro modo. Esto da un objeto que surge puramente del pensar, y éste es el primer punto que les pido que comprendan y que entiendan.

En las cosas de este pensar superior la manera vulgar de pensar procede de este modo: se deja guiar por otros, o ahí donde tiene más fuerza se guía a sí misma mediante el pensar libre y sin leyes que se llama fantasía. Una de las muchas posibilidades, si se le preguntara acerca de cómo pueda haber sucedido en realidad (lo que la escuela llama lanzar una hipótesis): pregunta a su inclinación, temor, esperanza o a cualquier pasión por la que se encuentre dominada y, si concuerda, se fija su invento como la verdad permanente e inalterable. Se imagina una de las muchas posibilidades, he dicho. Éste es el carácter fundamental de la manera descrita de proceder. Pero hay que comprender correctamente esa expresión. No es verdadero en sí que algo pueda ser de muchas maneras, sino que todo lo que es sólo es posible, real y necesario de una manera única y en sí misma completamente determinada. Y en eso consiste el error fundamental de esa manera de proceder, en que admite muchas posibilidades de las que toma una sola unilateral y parcialmente, y no es capaz de verificarla más que por la propia inclinación. Esta manera de proceder es lo que nosotros llamamos *opinar* en oposición al auténtico *pensar*. Este auténtico opinar, que por tanto nosotros llamamos así, tiene su dominio, al igual que el pensar, más allá del ámbito de toda experiencia sensible. Pero puebla esta región de engendros de la propia fantasía o de una ajena, a los que sólo la inclinación proporciona duración y autonomía. Y todo esto le sucede sólo porque el asiento de

su vida espiritual no está instalado más allá de la extremidad de la ciega inclinación o rechazo. De otro modo procede el auténtico pensar en el poblamiento de la región suprasensible. Éste no se guía a sí mismo al lado de y entre otras cosas, sino que a él le viene por sí mismo lo único posible, efectivo y necesario. Y esto no se confirma por una prueba ajena a él, sino que lleva su confirmación inmediatamente en sí mismo, e ilumina este pensar, tal como es pensado, como lo único posible, total y absolutamente verdadero, arrebatando el alma con una certeza y evidencia imperturbables que acaban con toda posibilidad de duda. Ya que, como se ha dicho, esta certeza arrebata al momento a este acto viviente del pensamiento inmediatamente en su vitalidad, y ya sólo se tiene en éste. De aquí resulta que quien quiera participar de la certeza tiene que pensar lo cierto justamente por sí mismo y en su propia persona, y no puede encomendar la tarea a ningún otro. Sólo quería hacer esta advertencia para continuar con el desarrollo general del pensar propio en los elementos superiores del conocimiento.

La tarea principal de este pensar es: *pensar enérgicamente el ser*. Y yo les introduzco en este pensar. Digo: el ser verdadero y auténtico no se hace, ni surge, ni procede del no-ser. Ya que a todo lo que llegar a ser ustedes están obligados a presuponerle otro existente a través de cuya fuerza se haga el primero. Si ahora quisieran que este ser se hubiera hecho en un tiempo anterior tendrían entonces que presuponer un tercer ser, a través de cuya fuerza se hubiera hecho, y si también quisieran que éste hubiera surgido, presuponerle a éste un cuarto, y así indefinidamente. Siempre tienen que llegar finalmente a un ser que no haya sido hecho y que por tanto no necesite de ningún otro para su ser, sino que exista absolutamente a través de

sí, por sí y desde sí. Les pido que se fijen en este ser al que tienen que elevarse desde todo aquello que llega a ser. Y así se les hará claro, si han seguido los pensamientos que les he propuesto, que ustedes sólo pueden pensar el ser verdadero como un ser por sí mismo, desde sí mismo, a través de sí mismo.

En segundo lugar añado: tampoco puede hacerse nada nuevo dentro de este ser, ni configurarse de otra manera, ni variar ni cambiar. Sino que, tal como es, lo es por toda la eternidad, y permanece invariablemente por toda la eternidad. Ya que, como existe por sí mismo, es plenamente, sin división ni interrupción, todo lo que puede ser y tiene que ser por sí mismo. Si tuviera que llegar a ser algo nuevo en el tiempo, entonces, o sería obstaculizado por un ser fuera de él, o tendría que hacerse este nuevo ser a través de la fuerza de este ser fuera de él que ya comienza a actuar en él: ambos supuestos contradicen igualmente su absoluta independencia y autonomía. Y de este modo se les tiene que hacer claro, si han seguido los pensamientos que les he propuesto, que el ser es absolutamente sólo uno, y no muchos, y que sólo es pensable como una unidad en sí misma cerrada, completa y absolutamente invariable.

A través de un tal pensar, lo cual sería nuestro tercer asunto, llegan ustedes solamente a un ser cerrado, oculto y desvelado sólo a sí mismo. Pero no llegan a una existencia. Llamo existencia a una expresión y manifestación de este ser. Querría que comprendieran lo dicho al momento. Y lo harán, sin duda, sólo con que hayan pensado estrictamente el pensamiento construido del ser. Y de este modo comprenderán qué hay en este pensamiento y qué no hay en él. Enseguida desharé la confusión natural que podría oscurecerles la comprensión pretendida.

Para aclarar mejor esto: usteden comprenden que yo diferencio el ser interior y en sí oculto de la existencia y que coloco estos dos pensamientos como completamente opuestos y como no inmediatamente vinculados. Esta diferencia es de la mayor importancia, y sólo a través de ella viene la claridad y la seguridad a los elementos superiores del conocimiento. Qué sea en concreto la existencia se aclarará del mejor modo a través de la contemplación efectiva de esta existencia. Digo: inmediata y radicalmente la existencia del ser es conciencia o representación del ser, como se les puede aclarar al momento en la palabra *es*, la misma que se emplea para cualquier objeto, por ejemplo para esta pared. ¿Qué significa este mismo *es* en la frase «la pared *es*»? Evidentemente no es la misma pared, y una con él. Tampoco se hace pasar por ella, sino que se separa mediante la tercera persona a partir de sí como un ser independiente de él. Por tanto, únicamente se lo hace pasar por una marca exterior independiente del ser, por una imagen de él, o como dijimos arriba, y como se puede decir del modo más determinado, como la existencia inmediata, exterior de la pared, y como *su ser fuera de su ser*. (Se advierte que todo el experimento requiere la más enérgica abstracción y la más viva contemplación interior. Y también se advierte que, cuando la prueba se ha realizado, a nadie que haya realizado la tarea le deja de quedar iluminado como completamente exacta, especialmente la última expresión.)

Esto no lo suele advertir la manera vulgar de pensar. Y puede ser que con lo que he dicho haya presentado mucho de completamente nuevo e inaudito. El motivo es que su amor y su corazón se apresura enseguida y sin demora al objeto y sólo se interesa por éste, se arroja a él y no tiene tiempo de andar con-

templando el «es», y de esta manera lo pierde por completo. De aquí resulta que normalmente creemos que hemos llegado al ser saltándonos la existencia, mientras que realmente nos hemos quedado siempre y eternamente en su antesala, en la existencia. Y esta confusión corriente podría haberles oscurecido la proposición admitida antes. Aquí todo depende de que comprendamos esto de una vez y a partir de ahora lo tengamos en cuenta para la vida.

Hemos dicho que la existencia es inmediatamente la conciencia del ser, el «es» del ser, dejando de lado la apariencia de que la conciencia es tan sólo una de las formas, tipos y maneras posibles de la existencia, y como si pudiera haber aún otras, incluso tal vez infinitas formas y maneras de la existencia. Hay que acabar con esta apariencia, tan cierto como que aquí no queremos opinar, sino pensar verdaderamente. Ya que como consecuencia de ello ya no podría permanecer nuestra unión con el Absoluto como la única fuente de bienaventuranza, sino que se abriría y se ensancharía un abismo insondable entre él y nosotros como la verdadera fuente de toda miseria.

Tenemos que pensar claramente, y esto sería nuestra cuarta tarea, que la *conciencia* del ser es la única forma y manera posible de *existencia* del ser, y que ella misma es inmediata, plena y absolutamente esta existencia del ser. Les guiamos a esta comprensión del siguiente modo. El ser, como ser, y permaneciendo ser, debe existir, y fundirse y mezclarse con la existencia, pero sin perder con ello su carácter absoluto. Tiene que ser diferenciado de la existencia y opuesto a ella. Y como fuera del ser absoluto no puede haber nada más que su existencia, esta diferencia y esta oposición tienen que aparecer en la misma existencia. Lo cual, dicho más claramente,

significa lo siguiente: la existencia tiene que comprenderse, formarse y reconocerse a sí misma como mera existencia, y tiene que ponerse y formarse un ser absoluto enfrente de sí misma, del que ella sea la mera existencia. A través de su ser tiene que aniquilarse frente a otra existencia absoluta. Lo que le da el carácter de mera imagen, de representación o de conciencia del ser. Ustedes ya han encontrado todo esto en la explicación anterior del «es». Y así queda claro, si hemos realizado la tarea propuesta, que la existencia del ser tiene que ser necesariamente una autoconciencia de sí misma (de la existencia), como mera imagen del ser que existe absolutamente en sí mismo, y que no puede ser otra cosa.

El saber puede concebir y comprender muy bien que la existencia absoluta es el saber y la conciencia o, si lo prefieren, la expresión y manifestación del ser en su única *forma* posible, tal como, según el supuesto, lo hemos comprendido todos. Pero, y éste sería nuestro quinto asunto, el saber en sí mismo no puede concebir ni comprender cómo surge él mismo, ni cómo pueda resultar a partir de un ser interior y en sí mismo oculto una existencia, una expresión y manifestación de él, así como arriba en el tercer punto hemos comprendido expresamente que tal consecuencia necesaria no se da para nosotros. Ya se ha mostrado que esto es debido a que la existencia no puede ser sin encontrarse, comprenderse y presuponerse, ya que el autocomprenderse es inseparable de su esencia. Y, de este modo, por la absolutez de su existencia y por su vinculación a su existencia le está vedada toda posibilidad de salirse más allá de ella y de concebirse y deducirse fuera de ella. Es en sí y para sí, y, por tanto, ahí donde está se encuentra ya a sí como puesta, y como puesta de una determinada

manera que tiene que admitir tal como se la dan, pero no puede explicar cómo ni a través de qué ha sido hecha. Esta *manera* de existir del saber invariablemente determinada y sólo comprensible a través de una comprensión y percepción inmediata es la vida interior y verdaderamente real en él.

Aunque esta vida verdaderamente real del saber no se pueda explicar en el saber respecto de su determinación especial, sí se puede aclarar en general en este saber. Y se puede comprender y entender con absoluta evidencia lo que es según su esencia interior y verdadera. Esto sería nuestro sexto asunto. Les guío a esta comprensión. Lo que dedujimos como nuestro cuarto punto, que la existencia es necesariamente una conciencia, y todo lo que se desprendía de ello, resultaba de la mera existencia como tal y de su concepto. Pero ahora esta misma existencia *es,* reposando y permaneciendo en sí, ante todo su concepto de sí misma e inseparable de este su concepto de sí misma, como ya demostramos. Y a este ser suyo real sólo perceptible inmediatamente lo hemos llamado *vida.* ¿De dónde tiene este ser, que es completamente independiente de todo ser que resulte de su concepto de sí misma, sino que más bien es previo a él y lo hace posible? Hemos dicho: sólo la existencia viviente y enérgica del Absoluto mismo es capaz de ser y de existir, y fuera de él no *es* ni *existe* nada verdaderamente. Ahora el Absoluto, igual que sólo por sí mismo puede ser, sólo por sí mismo puede también existir: y ninguna otra cosa puede existir en su lugar, no siendo ninguna otra cosa capaz de ser ni de existir. Existe tal como es completamente en sí mismo, plenamente, sin división ni reserva, sin variación ni cambio, como absoluta unidad, tal como es internamente. La vida real del saber es por tanto en su raíz

el ser interior y la esencia del Absoluto mismo, y nada más. Y entre el Absoluto o Dios, y el saber en su más profunda raíz vital, no hay separación, sino que ambos se disuelven plenamente el uno en el otro.

Y así habríamos llegado ya hoy a un punto que aclara nuestras afirmaciones hechas hasta ahora y que amplía la luz sobre nuestro camino futuro. Que cualquier existente viviente —pero todo existente, como hemos visto, es necesariamente vida y conciencia, y lo muerto y sin conciencia no existe—, que un existente viviente se separe completamente de Dios es absolutamente imposible. Ya que sólo a través de la existencia de Dios en él es recibido en la existencia, y si Dios quisiera desaparecer de él, él desaparecería de la existencia. Ya en los niveles inferiores de la vida espiritual se muestra esta existencia divina, sólo que tras oscuros velos y en confusas figuras de sombras que surgen del órgano sensible espiritual con el que uno se ve a sí mismo y al ser. Pero contemplarlo claramente y sin velos, expresamente como vida y existencia divina, y sumergirse arrebatado con amor y gozo en esta vida, es la verdadera e inexpresable vida bienaventurada.

Hemos dicho que siempre es la existencia del ser divino y absoluto la que existe en toda vida. Pero entendemos aquí por toda vida lo que al comienzo de esta lección se ha llamado vida general según la ley, que no puede ser más que aquello que justamente es. En los estadios inferiores de la vida espiritual del hombre este ser divino no se manifiesta como tal a la conciencia. Pero en el auténtico punto fundamental de la vida espiritual este ser divino se manifiesta expresamente como tal a la conciencia, así como según el supuesto se nos ha manifestado a nosotros. Pero que se manifieste como tal a la conciencia no signi-

fica sino que se aparece en la forma deducida como necesaria de la existencia y de la conciencia, en una *imagen* y una *figuración* y un *concepto* que se da expresamente sólo como concepto, pero no como la cosa misma. Inmediatamente, con su ser real y sin imagen, está introducido en la vida efectiva del hombre, pero permanece desconocido, y se orienta a introducirse en él según el conocimiento alcanzado, pero solamente es reconocido en su figura. Pero esta forma figurativa es la esencia interior del pensamiento. Y especialmente el pensar aquí tratado lleva en su reposar en sí mismo y su confirmarse a sí mismo (lo que llamamos su evidencia interior) el carácter de lo absoluto. Y de este modo se prueba como pensar puro, auténtico y absoluto. Y así se demuestra por todas partes que sólo en el puro pensar puede conocerse nuestra unificación con Dios.

Ya se ha recordado, pero tiene que ser expresamente subrayado y recomendarse su consideración, que así como el ser es único y no muchos y es invariable e inalterable, plenamente de una sola vez, y, por consiguiente, una unidad interior absoluta, que también la existencia o la conciencia, como es sólo a través del ser y es sólo su existencia, es una unidad eterna, invariable e inalterable. De este modo *es* en sí con absoluta necesidad, y de este modo *permanece* en el puro pensar. No hay nada en la existencia más que el pensar inmediato y viviente —el *pensar*, digo, pero no lo *pensante*, como una materia muerta en la que inhiriera el pensar, con el cual no pensamiento va de la mano el no pensante—: es más, la vida real de este pensar es en su fundamento la vida divina. Las dos, este pensar y esta vida real, se funden en una unidad interior orgánica, tal como externamente son también una unidad, una simplicidad eterna y una unicidad in-

variable. Pero surge ahora frente a la última unidad exterior la apariencia de una pluralidad en el pensar, en parte a causa de la diversidad de sujetos pensantes que debe haber, y en parte a causa de la serie indefinida de objetos sobre los que debe discurrir el pensamiento de estos sujetos por toda la eternidad. También esta apariencia le surge al puro pensar y a la vida bienaventurada en él, y éste no es capaz de superar la presencia de esta apariencia. Pero este pensamiento no cree en la apariencia, ni la ama, ni trata de gozarse a sí mismo en ella. En cambio la vida inferior, en todos los estadios inferiores, cree en tal apariencia de la pluralidad y en lo plural, se dispersa y fragmenta sobre esta pluralidad y busca en ella el reposo y el goce de sí, que jamás encontrará por este camino.

Esta observación pretende en primer lugar reforzar la figuración que hice en la primera lección de la vida verdadera y de la vida sólo aparente. Pero en lo externo ambas formas de vida son exactamente iguales: ambas discurren hacia los mismos objetos comunes que son percibidos del mismo modo. Pero interiormente son completamente distintas. La vida verdadera no cree en la realidad de esto plural y variable, sino que cree sólo en su fundamento eterno e invariable, en la esencia divina, inalterablemente fundido y disuelto en este fundamento con todo su pensamiento, su amor, su obediencia, su gozo de sí. En cambio, la vida aparente no conoce ni comprende ninguna unidad, sino que tiene lo plural y lo pasajero por el verdadero ser y se complace en ello como tal. Pero, en segundo lugar, esta misma advertencia nos plantea la tarea de dar el verdadero fundamento de por qué aquello que para nosotros es un uno absolutamente en sí y permanece uno en el pensar y la vida verdaderos, se trasforma en el fenómeno en una plu-

ralidad y variabilidad, cuya inextirpabilidad fáctica concedemos igualmente, digo, de dar el fundamento exacto y aclararlo, si es que la demostración clara de este fundamento debe ser inaccesible para una exposición popular. La exposición de este fundamento de lo plural y variable, juntamente con el empleo posterior de lo dicho hoy, debe constituir el contenido de nuestra próxima conferencia, a la que les invito con la mayor cordialidad.

CUARTA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Comencemos nuestra reflexión de hoy echando un vistazo tanto a lo que pretendemos como a lo que hemos conseguido hasta hoy.

Mi opinión es: el hombre no está determinado para la miseria sino que puede alcanzar la paz, el reposo y la bienaventuranza ya aquí, en cualquier lugar y a cada momento, sólo con que lo quiera. Pero esta bienaventuranza no le puede ser concedida a través de un poder ajeno ni de una acción milagrosa de este poder ajeno, sino que tiene que tomarlos él mismo con sus propias manos. El fundamento de toda la miseria entre los hombres es su dispersión en lo plural y variable. La condición única y absoluta de la vida bienaventurada es la comprensión de lo uno y eterno con íntimo amor y gozo. Si bien nosotros mismos no podemos hacernos este uno que es comprendido sólo en su imagen, ni trasformarnos en él.

Quería en primer lugar llevarles esta afirmación que acabo de expresar a su clara comprensión y convencerles de su verdad. Lo que pretendemos aquí es adoctrinamiento e iluminación, lo único que tiene valor permanente, pero de ningún modo un tratamiento

superficial y un destape de la fantasía que en su mayor parte transcurre sin dejar rastro. Lo siguiente corresponde a la generación de este claro conocimiento que se pretende: en primer lugar, que se conciba el ser como siendo absolutamente por y a través de sí mismo, como uno y como inalterable e invariable en sí. Este conocimiento del ser no es en absoluto una propiedad exclusiva de la escuela, sino que todo cristiano, sólo con que haya recibido en su infancia una educación religiosa fundamental, ha recibido ya entonces con la explicación de la esencia divina nuestro concepto del ser. En segundo lugar, pertenece a esta comprensión el conocimiento de que nosotros, los seres inteligentes, respecto de aquello que somos en nosotros mismos, no somos este ser absoluto, pero estamos vinculados con él en la más íntima raíz de nuestra existencia, no siendo capaces de existir de otra manera. Este último conocimiento, sobre todo respecto del cómo de nuestra vinculación con la divinidad, puede ser más o menos claro. Lo hemos expuesto con la mayor claridad con que a nuestro parecer puede ser hecho popular: fuera de Dios no existe en el sentido propio de la palabra nada verdadero más que el *saber*: Y este saber es la misma existencia divina absoluta e inmediatamente, y en la medida en que somos el saber somos en nuestra más profunda raíz la existencia divina misma. Todo lo demás que se nos aparece como existencia —las cosas, los cuerpos, las almas, nosotros mismos en la medida en que nos atribuimos un ser propio e independiente— no existe verdaderamente y en sí, sino que existe sólo en la conciencia y el pensamiento como conocido y pensado, y de ninguna otra manera. Ésta, digo, es la expresión más clara en que, a mi parecer, este conocimiento puede ser traído popularmente a los hombres.

Pero si alguien no pudiera concebir esto, si alguien no fuera capaz de pensar o de concebir el cómo de esta vinculación, ni siquiera eso le excluiría de la vida bienaventurada o le impondría una escisión. Pero en cambio lo siguiente sí pertenece necesariamente según mi convencimiento absoluto a la vida bienaventurada:

1. Que se tengan principios fundamentales y supuestos sobre Dios y nuestra relación hacia él, que no quede solamente en nuestro recuerdo como algo aprendido de memoria sin nuestro compromiso, sino que sea para nosotros mismos verdadero, y en nosotros mismos viviente y activo. Ya que en ello consiste la religión, y quien no tenga tales principios fundamentales de tal modo no tiene religión, y justamente por ello tampoco ser ni existencia, ni una verdadera mismidad en sí, sino que discurre meramente como una sombra sobre lo plural y pasajero.

2. Pertenece a la vida bienaventurada que esta religión viviente vaya al menos tan lejos que se esté íntimamente convencido del propio no ser, y del ser exclusivamente en Dios y a través de Dios, que se sienta al menos esta vinculación continua e ininterrumpidamente, y que esta vinculación, aunque no se la piense ni se la explicite claramente, sea en cambio la fuente oculta y el fundamento secreto de determinación de todos nuestros pensamientos, sentimientos, estímulos y movimientos. Digo que nuestro convencimiento absoluto es que esto se exige imprescindiblemente para una vida bienaventurada. Y expresamos este convencimiento como tal para aquellos que ya presuponen la posibilidad de una vida bienaventurada, quienes necesitan de ella o de su reforzamiento en ella, y por tanto desean oír una exhortación a ella. No sólo toleramos que alguien se las arregle sin religión y sin una

existencia verdadera, sin paz interior ni bienaventuranza, y que sin ellas garantice resolver magníficamente el problema de cómo puede ser verdaderamente, sino que estamos dispuestos a otorgar, a no envidiar y a permitirle todo posible honor y dignidad que sea capaz de darse a sí mismo sin religión. Confesamos libremente a cada momento que ni en la forma especulativa ni en la popular podemos obligar a nadie ni forzarlo a nuestro conocimiento, ni querríamos aunque pudiéramos.

El resultado más determinante de nuestra última lección, con el que pensamos enlazar hoy, era éste: Dios no sólo es interior y oculto en sí, sino que además existe y se manifiesta. Pero su existencia inmediata es necesariamente saber, necesidad que sólo se puede comprender en el saber. En su existencia —como es necesario y puede comprenderse como necesario— existe tal como es absolutamente en sí mismo, sin variar en el tránsito del ser a la existencia, sin abismo ni separación entre ambos. Dios es interiormente en sí mismo uno, no muchos. Es en sí mismo una unidad sin variación ni cambio. Y, como existe tal como es en sí mismo, también existe como uno, sin variación ni cambio. Y, como el saber o nosotros mismos somos esta misma existencia divina, no encontramos variación, cambio, muchos, pluralidad, división, diferencia ni fragmentación. Así tiene que ser y no puede ser de otra manera, y por tanto así es.

Pero luego se encuentra en la *realidad* aquella pluralidad, aquellas divisiones, diferencias y fragmentaciones del ser y en el ser, que en el *pensar* se veían como absolutamente imposibles, y surge ahora la tarea de resolver esta contradicción entre la percepción de la realidad y el puro pensar, de mostrar cómo pueden mantenerse juntas ambas exigencias contradicto-

rias y cómo pueden ser las dos verdaderas, y de resolver esta tarea demostrando de dónde y a partir de qué principio aquella pluralidad viene al ser que en sí es simple.

Ante todo: ¿quién es el que plantea esta pregunta por el fundamento de la pluralidad y pretende una tal comprensión en este fundamento, de modo que se contemple esta pluralidad como surgiendo de él, y que de este modo recibe una comprensión acerca del cómo de la variación y del tránsito? De ningún modo es la fe fija e imperturbable. Ésta comprende solamente que hay sólo lo uno, invariable y eterno, y nada más. Ciertamente todo lo variable y alterable no es, y ciertamente su manifestación es una apariencia vacía. Esto sé: si yo ahora soy capaz de explicar esta apariencia o no, entonces mi certeza se reforzaría con lo primero tan poco como se debilitaría con lo último. Esta fe reposa imperturbablemente en el que (*Daß* de su comprensión, sin necesitar del cómo. De este modo el cristianismo, por ejemplo en el Evangelio de San Juan, no resuelve de hecho esta pregunta. Ni llega a plantearla, ni se asombra de la presencia de lo pasajero, teniendo justamente esta fe fija, y presuponiendo que sólo es el uno y que lo pasajero no es en absoluto. Quien de entre nosotros participa de esta fe fija no se plantea esta pregunta. No necesita de nuestra respuesta a ella, y en cuanto a la vida bienaventurada, le es indiferente comprender o no nuestra respuesta.

Pero plantea esta pregunta y tiene que elevarse mediante la respuesta a ella a las comprensiones que condicionan la generación de una vida bienaventurada aquel que hasta ahora, o sólo ha creído en la pluralidad y no se ha elevado a la sanción del uno, o se ha mantenido entre ambas comprensiones y la dife-

rencia en que los opuestos deben fundarse y resolverse. Es para éstos para quienes debo resolver la tarea propuesta y a quienes les es necesario comprender mi respuesta.

La cosa está así: en la medida en que la existencia divina es inmediatamente su acción de existir (*Daseiend*) viviente y enérgica —acción de existir, digo, refiriéndome con ello al acto de la existencia—, es igual al ser interior, y es, por tanto, un uno invariable, inalterable y absolutamente incapaz de pluralidad. Por ello —tengo aquí la doble intención, por una parte, de mostrar a unos los conocimientos presentes de una forma popular y, por otra parte, para aquéllos de entre los presentes que ya hayan recibido estos conocimientos en otra parte de una manera científica, de reunir en un único esplendor y punto de luz lo que jamás han visto unido—, por ello, quería decir, el principio de la división no puede caer inmediatamente en este *acto* de la existencia divina, sino que tiene que caer *fuera de él*. Por tanto, que se ilumine este fuera como vinculado inmediatamente con este acto viviente y como saliendo necesariamente de él, pero que no quede fijado en este punto el abismo entre nosotros y la divinidad, y nuestra separación irreversible de ella. Les guío de este modo hacia la comprensión en este principio de la pluralidad.

1. Lo que es el ser absoluto o Dios lo es absoluta e inmediatamente a través de sí y por sí. Pero ahora existe también entre otros, se expresa y se manifiesta. Esta existencia —éste es el punto al que se llega— es, por tanto, también por sí, y sólo en el ser por sí inmediatamente, que es en la vida y en el hacerse inmediatos.

Él se encuentra en su existir, con todo su poder de existir. Y sólo en este existir suyo enérgico y viviente

consiste su existencia inmediata. Y en este sentido ella es plena, una e invariable.

2. Ahora quedan el ser y la existencia completamente desvelados el uno al otro, y fundidos y mezclados el uno con el otro, ya que su existencia pertenece a su ser por sí y a través de sí, y no puede haber otro fundamento de esta existencia. Además pertenece a *su* existencia todo aquello que es interiormente y a través de su esencia. Toda la diferencia mostrada en la lección anterior entre el ser y la existencia y la no vinculación entre ambos se muestra aquí como siendo sólo para nosotros y como una consecuencia de nuestra limitación, pero de ningún modo como siendo en sí y en la existencia divina.

3. Todavía dije en la lección anterior que el ser no debe mezclarse con la existencia *en la mera existencia*, sino que ambos deben ser diferenciados el uno del otro para que salga el ser *como* ser y el Absoluto *como* Absoluto. Esta diferencia y el *como* de esta diferencia de ambos es ante todo separación en sí misma, y el *principio* de toda separación y pluralidad, como enseguida les quedará claro de la siguiente manera.

a) En primer lugar el *cómo* de ambos no entrega inmediatamente su ser, sino que sólo entrega *lo que* son, su descripción y característica: la entrega en imagen, y entrega una imagen de ambos mezclada, que se penetra a sí y se determina mutuamente a sí, siendo descriptible y caracterizable por los dos, pero sólo a través de que lo segundo no es lo que es el otro, y al revés, que el otro no es lo que es éste. Con esta diferencia surge ahora el saber propio y la conciencia, si ustedes lo prefieren, y lo que significa lo mismo: el figurar, describir y caracterizar, el conocer y reconocer mediato justamente a través del carácter y la nota,

y en este diferenciar consiste el auténtico principio fundamental del saber. (Es pura relación; pero la relación de ambos no consiste ni en el uno ni en el otro, sino es un medio entre los dos, que muestra la naturaleza propia del saber como algo absolutamente distinto del ser.)

b) Este diferenciar sucede en la misma existencia y procede de ella. Como este diferenciar no comprende su objeto inmediatamente sino sólo el qué del mismo y su carácter, tampoco la existencia en el diferenciar, es decir en la conciencia, se comprende inmediatamente a sí misma, sino sólo se comprende en la imagen y representante. No se concibe inmediatamente como es, sino que sólo se concibe dentro de los límites que hay en la esencia absoluta del concebir. Dicho popularmente: no nos concebimos a nosotros mismos tal como somos en nosotros mismos: y el fundamento de que no concibamos el Absoluto no descansa en el Absoluto, sino en el mismo concepto, que ni siquiera se concibe a sí mismo. Si fuera capaz de concebirse a sí mismo, entonces sería capaz también de concebir el Absoluto, ya que en su ser más allá del concepto es el Absoluto mismo.

c) Por tanto, la conciencia como un diferenciar es aquello en lo que la esencia originaria del ser divino y de la existencia sufre una transformación. ¿Cuál es el carácter fundamental uno e invariable de esta trasformación?

Piensen lo siguiente: el saber como un diferenciar es un caracterizar de los diferenciados. Pero toda característica presupone por sí misma el ser estático y reposado y la presencia del ser en transformación que es caracterizado. Por tanto, a través del concepto se convierte en un ser estático y presente (la escuela añadiría en algo objetivo, pero esto se sigue de lo pri-

mero, y no al revés) aquello que es inmediatamente la vida divina en la vida y que antes se describió de este modo. Por tanto, la vida viviente es *lo que* se transforma, y un ser estático y reposado es la *figura* que recibe en esta transformación, o la transformación de la vida inmediata en un ser estático y muerto es el carácter fundamental que buscábamos de aquella transformación que el concepto realiza con la existencia. Esta presencia estática es el carácter de aquello que llamamos mundo. El concepto es, por tanto, el auténtico creador del mundo, mediante la transformación que resulta de su carácter interno de la vida divina en un ser estático, y sólo para el concepto y en el concepto hay un mundo como la aparición necesaria de la vida en el concepto. Pero más allá del concepto, es decir, verdaderamente y en sí, no hay nada ni se hará nada por toda la eternidad más que Dios viviente en su vitalidad.

d) El mundo se ha mostrado en su carácter fundamental como surgiendo del concepto. Este concepto no es más que el cómo respecto del ser y la existencia divina. ¿Recibirá ahora este mundo en el concepto y el concepto en él todavía una nueva forma? Esto se comprende con necesidad y, por tanto, que la necesidad ilumine.

Para responder a esta pregunta, reflexionen conmigo lo siguiente: la existencia se comprende a sí misma, he dicho antes, en la imagen, y con un carácter que la diferencia del ser. Esto lo hace absolutamente a través de sí y por sí misma, y por su propia fuerza. También aparece esta fuerza a la autoobservación ordinaria en todo concentrarse, atender y dirigir la atención a un objeto determinado (con la expresión acuñada, esta independiente fijación del concepto se llama *reflexión*, y así la vamos a llamar a partir de

ahora). Este empleo de fuerza de la existencia y de la conciencia resulta de que debe ser un cómo de la existencia: pero este mismo deber se fundamenta inmediatamente en la acción de existir viviente de Dios. El fundamento de la independencia y libertad de la conciencia reposa absolutamente en Dios. Pero justamente porque reposan en Dios la independencia y libertad son verdaderos, y no son una apariencia vacía. A través de su propia *existencia* y según la esencia interior de ella Dios separa en parte, es decir, en la medida en que se hace autoconciencia, su existencia de sí, y la pone como verdaderamente independiente y libre. No quería pasar por alto este punto, como aquel que resuelve el último y más profundo malentendido de la especulación.

La existencia se comprende con una fuerza propia e independiente: esto era lo primero que quería advertirles aquí. ¿Qué surge ahora en este comprender? Esto es lo segundo adonde deseo orientar su reflexión. Mirándose a sí misma en su presencia, le surge inmediatamente en este enérgico volverse a sí misma la visión de que es esto y esto, de que lleva tal y tal carácter. Por tanto —ésta es la expresión general que les pido que comprendan—, en la reflexión sobre sí mismo el saber se divide a través de sí mismo y de su naturaleza propia, no iluminándose a sí mismo, lo que sería uno, sino iluminándose como esto y esto, lo cual añade al primero un segundo, que surge del primero, de modo que el fundamento de la reflexión se fragmenta en dos partes. Ésta es la ley fundamental esencial de la reflexión.

e) Ahora el objeto primero e inmediato de la reflexión es la existencia misma que, a través de la forma ya explicada arriba del saber, se ha transformado desde una vida viviente en un ser estático o un

mundo. Por tanto, el primer objeto de la reflexión absoluta es el mundo. Pero este mundo, según la forma interior deducida de la reflexión, tiene que despedazarse en esta reflexión y fragmentarse, y por tanto el mundo o la existencia estática aparece en general con un cierto carácter, y el mundo en general se transforma en la reflexión en una *figura* determinada. Esto se debe como hemos dicho a la reflexión como tal. Pero la reflexión, como igualmente se ha dicho, es en sí misma absolutamente libre e independiente. Si no se reflexionara, ya que según la libertad podría omitirse la reflexión, entonces no aparecería nada. Pero si se reflexiona indefinidamente de reflexión en reflexión, como puede suceder según la misma libertad, entonces a cada nueva reflexión tiene que aparecer el mundo en una nueva figura, y así en un tiempo infinito, que también se genera por la libertad absoluta de la reflexión, tiene que transformarse, configurarse y discurrir como una pluralidad infinita. Así como el concepto se muestra como generador del mundo, se muestra aquí el *factum* libre de la reflexión como generador de la pluralidad, y de una pluralidad infinita en el mundo. Mundo que a pesar de esta pluralidad permanece el mismo, porque el concepto en su carácter fundamental permanece uno y el mismo.

f) Y ahora comprendan lo dicho de un solo vistazo: la conciencia, o también nosotros mismos, es la misma existencia divina y absolutamente una con ella. En este ser se comprende y a través de él llega a hacerse conciencia, y su propio ser, o también el verdadero ser divino, se transforma para ella en mundo. ¿Qué queda ahora en su conciencia? Pienso que todos responderán: el mundo, y nada más que el mundo. ¿Queda también en esta conciencia la vida divina inmediata? Pienso que todos responderán: no,

ya que la conciencia no puede sino transformar esta vida inmediata en un mundo, y en cuanto está puesta la conciencia también está puesta esta transformación como ya sucedida, y la conciencia absoluta es justamente a través de sí misma la culminación inmediata y, por tanto, no consciente de nuevo, de esta transformación. Pero ¿dónde se encuentra ahora esta vida divina inmediata que la conciencia debe ser en su inmediatez? ¿Dónde queda desvanecida, ya que según la confesión que se desprende necesariamente de nuestros propios principios ha quedado en su inmediatez irreversiblemente extirpada de la conciencia? Respondemos: no ha desaparecido, sino que permanece en el único lugar donde puede estar, en el ser oculto de la conciencia, inaccesible a la propia conciencia, en lo único que lleva la conciencia y la mantiene en la existencia, y la hace posible en la existencia. En la conciencia la vida divina se transforma irreversiblemente en un mundo estático. Esta conciencia efectiva es un acto de reflexión. Pero el acto de reflexión escinde irreversiblemente el mundo uno en una serie inagotable de figuras infinitas, de las que en la conciencia sólo entra una serie finita. Pregunto: ¿dónde queda el mundo uno cerrado y completo en sí como la contraimagen deducida de la vida divina cerrada en sí misma? Respondo: en el único sitio en el que puede estar: no en una única reflexión, sino en la forma fundamental única y absoluta del concepto, que tú jamás puedes reproducir en una conciencia efectiva inmediata, sino en el pensar que se eleva por encima de ella, tal y como tú puedes reproducir en este mismo pensar la vida divina que aún queda detrás y mucho más oculta. Pero ¿dónde queda en esta corriente de la reflexión efectiva, que discurre a través de variaciones interminables y de su figuración

del mundo, el ser uno de la conciencia, eterno e invariable, que se manifiesta en la existencia divina? No entra de ningún modo en este cambio, sino que sólo su representante, la imagen, entra en él.

Igual que tu ojo sensible es un prisma donde el éter absolutamente igual a sí mismo, puro y sin color, estalla en múltiples colores en la superficie de las cosas —pero tú nunca afirmarás que el éter en sí y para sí tenga color, sino que sólo se fragmenta en colores en tu ojo y en reciprocación con él, y tú no eres capaz de ver el éter sin color, pero sí de pensarlo sin color, y sólo das fe a ese pensar después de haber conocido la naturaleza de tu ojo que ve—: así sucede con las cosas del mundo espiritual y con la mirada de tu ojo espiritual. Lo que tú ves, es lo que eres eternamente: pero tú no lo eres como lo ves, ni lo ves como lo eres. Tú lo eres invariable, puramente, sin color ni figura. Sólo la reflexión, que eres igualmente tú mismo y de la que no te puedes separar, sólo ésta te lo fragmenta en rayos y figuras infinitas. Has de saber que en sí mismo no está partido, ni figurado, ni figurado en una pluralidad, sino sólo en esta tu reflexión como tu ojo espiritual, lo único con lo que eres capaz de ver, y sólo en reciprocación con esta reflexión. Elévate por encima de esta apariencia —que efectivamente es inextirpable, como lo son los colores para tu ojo sensible—, elévate al pensar más allá de esta apariencia, déjate arrebatar por él y desde ahora sólo darás fe a él.

Todo lo que acabo de decir debe, a mi parecer, proporcionar una explicación popular como respuesta a la pregunta: si el ser tiene que ser en sí absolutamente sólo uno, e invariable e inalterable, y aparecerle como tal al pensamiento, de dónde viene la variación y transformación que encuentra la conciencia efectiva.

El ser es en sí uno, el único ser divino, y es lo único verdaderamente real en toda existencia, y permanece eternamente. Este ser se fragmenta a través de la reflexión, que en la conciencia efectiva está unida inseparablemente con aquél, en un cambio infinito de figuras. Como se ha dicho, esta división es absolutamente originaria y no es jamás superable ni reemplazable por otra cosa en la conciencia efectiva: con lo que las figuras efectivas que lo real en sí ha recibido a través de esta fragmentación sólo pueden vivir y subsistir en la conciencia efectiva y en la medida en que uno se entrega a ella contemplando; pero no se pueden pensar ni deducir *a priori*. Son la experiencia pura y absoluta que no es más que experiencia; y a ninguna especulación que se comprenda como tal se le ocurrirá jamás querer superarla; y es la materia de esta experiencia de cada cosa, que sólo le es dada a ella y la caracteriza individualmente; y en el transcurso indefinido de los tiempos jamás puede repetirse ni tampoco presentarse por anticipado. Pero a través de la investigación de las diversas leyes de la reflexión, tal como antes hemos expuesto su única ley fundamental, se pueden deducir *a priori* las propiedades generales de todas las figuras del uno real que surgen por división, respecto de las cuales surgen tipos, clases y propiedades comunes. Y una filosofía sistemática debe y tiene que hacer esto, agotándolo y completándolo. Así se puede deducir la materia en el espacio, el tiempo, los sistemas cerrados de mundos, cómo la sustancia que mantiene la conciencia y que en sí sólo puede ser una se fragmenta en un sistema de individuos diversos que aparecen como independientes, y todas las cosas de este tipo se pueden deducir desde la ley de la reflexión aclarándolas completamente. Pero se necesita más de estas deducciones para pro-

urar una visión fundamental en las ciencias particu-
ares que para la consecución de una vida bienaven-
urada divina. Ellas se refieren como propiedad ex-
lusiva a la exposición científica de la filosofía, y ni
on capaces de popularidad ni la necesitan. Aquí, en
l punto citado, se fija el límite entre la ciencia es-
ricta y la popularidad. Como ven ustedes, hemos lle-
gado hasta este límite. Y ahora podemos esperar que
uestra consideración descienda poco a poco hacia
quellas regiones que, al menos respecto de los te-
nas, nos eran conocidas ya antes, y que ya hemos tra-
ado alguna vez con nuestro pensar.

Además de la división deducida hoy del mundo
que surge en la conciencia desde la vida divina en un
nundo que se transforma indefinidamente respecto
le su figura mediante la forma fundamental de la re-
lexión, hay todavía otra división del mismo mundo
respecto de su visión posible, pero no ya en una
orma indefinida, sino quíntuple. Tenemos al menos
que exponer históricamente esta segunda división y
acérsela conocida para ustedes. Esto sucederá en la
próxima lección. Tras estos preliminares somos ya
capaces de comprender tanto la esencia interior como
as manifestaciones externas de la vida verdadera-
nente bienaventurada, y después de haberlo com-
prendido, de entender que participa de la bienaventu-
anza, y de qué bienaventuranza.

QUINTA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Según lo que acabamos de ver la bienaventuranza consiste en la unión con Dios, como lo único y absoluto. Pero en nuestra esencia inextirpable nosotros somos sólo saber, imagen y representación. Pues ni siquiera en esta vinculación con el uno puede desvanecerse nuestra forma fundamental. Ni siquiera en esta unificación con Él, se transforma Él en nuestro propio ser, sino que se nos aparece como otro y como alguien que sólo se encuentra fuera de nosotros, y eso es a lo que nos ofrecemos y nos entregamos con íntimo amor. Se mantiene ante nosotros sin forma ni contenido, no dando para sí ningún concepto determinado o conocimiento de su esencia interior, sino sólo como aquello a través de lo cual nos pensamos y nos comprendemos a nosotros mismos y al mundo. Tampoco tras nuestra vuelta a él se pierde el mundo para nosotros, sino que recibe otra significación, y del ser independiente para sí por lo que lo teníamos antes pasa a ser meramente expresión y manifestación en el saber de la esencia divina oculta en sí. Comprendan ustedes esto aún una vez más en su conjunto. La existencia divina, su existencia, digo, se-

gún la diferencia hecha antes, su expresión y manifestación, es absolutamente a través de sí, y con necesidad absoluta, *luz*: la luz interior y espiritual. Esta luz, permaneciendo entregada a sí misma, se dispersa y fragmenta en rayos múltiples e indefinidos y se aliena de este modo, a sí misma y a su fuente originaria, en rayos particulares. Pero la misma luz, a través de sí misma, también es capaz de concentrarse de nuevo desde esta dispersión y de concebirse a sí como una, y de comprenderse a sí misma como aquello que es en sí, existencia y manifestación de Dios, conservando en este comprender aquello que es según su *forma* de luz. Pero en este estado, y a través de este mismo estado, se comprende a sí misma como *nada real* para sí, sino como mera existencia y manifestación de Dios.

Sobre todo en las dos últimas lecciones, y muy especialmente en la última, nuestra intención era ésta: observar la transformación del ser, que es en sí mismo el único posible e inalterable, en un ser diverso, plural y cambiante. Y, por tanto, que nos situáramos en el momento de esa transformación, y que ésta trascurriera por sí misma ante nuestros propios ojos. Y encontramos lo siguiente. En primer lugar, a través del carácter del saber como mera imagen de un ser presente y constituido con independencia de él, lo que en sí mismo y en Dios era vida y actividad se transformó en un ser estático o mundo. En segundo lugar, mediante la ley fundamental de la reflexión que es inseparable de todo saber efectivo, este mundo que para el mero saber era simple, se caracterizó y configuró y se hizo un mundo determinado. Nos parece que la comprensión que podría surgir de aquí no sólo era indispensable para el filósofo sino también para la bienaventuranza divina, si es que esta última no ha-

bita en el hombre instintivamente y como una fe oscura, sino que pretende dar cuenta de su propio fundamento.

En la lección anterior habíamos llegado hasta aquí y dijimos para terminar que a esta división fundamentada en la ley fundamental una de toda reflexión del mundo en una infinidad, se añadía inevitablemente otra división, que si bien aquí no teníamos que deducirla, sí había al menos que aclararla históricamente y describirla. Esta segunda división no la comprendo más profundamente sino de este modo. En primer lugar, en su esencia interna, se distingue de la división deducida en la lección anterior, y que aquí se cita de nuevo, que dividía y separaba inmediatamente a través de la forma de la reflexión el mundo estático que había surgido desde la vida divina: en cambio, la que se establece ahora, no divide inmediatamente el objeto, sino sólo la reflexión sobre el objeto. La primera era una separación y división en el objeto mismo. Ésta es sólo una separación y división en la visión del objeto, que no da como la otra objetos distintos en sí, sino sólo diversas maneras de ver, tomar y comprender un mundo que interiormente permanece uno. En segundo lugar, no hay que olvidar que ambas divisiones no ocupan la una el lugar de la otra, de modo que se puedan penetrar mutuamente, sino que las dos se dan inseparablemente y a la vez, tal como es la reflexión, cuyas formas invariables son ellas. El resultado de la primera división es, como mostramos en el discurso anterior, la infinidad. El resultado de la segunda es, como dijimos entonces, una quintuplicidad. Con lo que se puede comprender la ya afirmada inseparabilidad de ambas divisiones: que toda la infinidad que permanece y que nunca puede ser superada puede ser contemplada en su infinidad

de una manera quíntuple, y que además cada una de las cinco posibles visiones del mundo divide de nuevo el mundo único en una infinidad. Comprendan de este modo todo lo dicho hasta ahora en un único vistazo: en el ver espiritual, aquello que era la vida divina en sí se transforma en algo visto, es decir, en una presencia completa, o en un mundo. Esto sería lo primero. Este ver es siempre un acto llamado reflexión, y a través de este acto, en parte como refiriéndose a su objeto, el mundo, y en parte como refiriéndose a sí mismo, este mundo se divide en una quintuplicidad indefinida, o lo que es lo mismo, en una infinidad quíntuple. Para detenernos en la segunda división como el objeto propio de nuestra consideración de hoy, hagamos aún sobre ella las siguientes advertencias generales.

Esta división da, como se dijo, no una división en el objeto, sino una división, diversidad y pluralidad en la visión del objeto. Parece imponerse el pensamiento de que esta diversidad, no ya del objeto, sino de la visión del objeto que permanece el mismo, sólo puede consistir en la oscuridad o la claridad, la profundidad o la superficialidad, la plenitud o la insuficiencia de esta visión del mundo que permanece uno. Y, en efecto, sucede de esta manera: o que yo lo funde respecto de algo ya presentado y que haga más comprensible lo presente a través de aquello y al revés, aquello a través de lo presente. Las cinco maneras citadas de tomar el mundo son las mismas que en la tercera lección llamé los diversos posibles niveles y grados de desarrollo de la vida espiritual interna, cuando dije que con el progreso de la vida espiritual en sentido estricto, libre, conocida y que nos pertenece a nosotros, sucedía en general como con el progreso de la muerte física, y que tanto lo primero como lo último

comenzaba en los miembros más alejados y evolucionaba lentamente desde ellos hasta el centro. Lo que según la imagen empleada entonces llamé las obras externas de la vida espiritual se corresponde en la exposición presente con las más inferiores, oscuras y superficiales de las cinco posibles maneras de tomar el mundo. Lo que entonces llamé las partes nobles y el corazón se corresponde con las formas supremas y más claras, las más elevadas y trasparentes.

Pero tanto según nuestra parábola de entonces como nuestra exposición de ahora, en el curso ordinario de la vida y por regla general sólo después de que el hombre ha permanecido por un tiempo en una manera inferior de interpretar el mundo se eleva a una superior. De este modo no se puede negar, sino reconocer expresamente y decretar, que cada una de las visiones del mundo es para sí misma verdadera y originaria, al menos respecto de la capacidad del hombre de tomar el mundo. Compréndanme: no es que las visiones superiores del mundo surjan en el tiempo, ni que, por tanto, sean generadas y posibilitadas por las visiones que se les oponen absolutamente. Sino que existen por toda la eternidad en la unidad de la existencia divina como determinaciones necesarias de la conciencia una, incluso aunque nadie las hubiera comprendido. Y nadie que las comprenda puede concebirlas y generarlas mediante el pensar, sino sólo en contarlas y apropiárselas. En segundo lugar, este progreso gradual es sólo el desarrollo corriente y la regla general que es válida absolutamente, aunque no sin excepciones. Como un milagro, algunos entusiasmados y favorecidos por su nacimiento e instinto se encuentran sin saberlo propiamente en un estadio superior de la visión del mundo, y éstos pueden ser comprendidos por su tiempo tan poco como ellos son

capaces de comprenderlo a él. En esta situación se han encontrado desde el comienzo del mundo todos los religiosos, sabios, héroes y poetas, y a través de éstos ha venido al mundo todo lo grande y bueno que hay en él. Luego, los demás individuos, y ahí donde el contagio es fácil toda la generación con pocas excepciones —por el mismo instinto que no se puede explicar más—, están cautivados y enraizados en la visión vulgar, y ni siquiera el adoctrinamiento más trasparente e iluminador es capaz ni por un momento de elevar sus ojos del suelo ni de hacerles comprender más que lo que pueden agarrar con las manos. Todo esto en general sobre la nueva división de las maneras de ver el mundo: ¡y ahora, a la exposición de cada miembro particular de esta división!

La primera manera de tomar el mundo, la inferior, la más superficial y desorientada, es aquella en que se toma por el mundo y por lo efectivamente existente lo que cae en los sentidos externos: se toma esto como lo superior, lo verdadero y lo que se constituye por sí. También esta visión ha sido descrita suficientemente en nuestras otras lecciones, sobre todo en la tercera. Creo que ya quedó claramente caracterizada, y ya entonces, indicando que descansaba en lo superficial, se mostró como reprobable y superficial. También se ha concedido que era la visión de nuestros eruditos y de la época educada en su escuela. También se ha mostrado que esta visión no se fundamenta en su lógica —contradiciendo abiertamente esta visión toda lógica—, sino en su amor. Por ahora no puedo detenerme más aquí, ya que tenemos que volver a estas lecciones y por tanto hay que omitir algunas cosas. Pero si alguien que esté en sus cabales afirma y se empeña en decir: pero estas cosas existen manifiesta, efectiva y verdaderamente, ya que yo las

veo y las oigo, que sepa éste que no nos dejamos engañar por su desvergonzada seguridad ni por su fe segura, sino que afirmamos de una vez para siempre categórica y certeramente, y comprensible en estos términos: no, estas cosas no son porque sean visibles y audibles. Y con uno tal, como totalmente incapaz de comunicación y adoctrinamiento, no podemos seguir hablando.

La segunda visión posible del mundo que procede de aquella división originaria es aquella donde el mundo se comprende como una ley del orden y del derecho justo en un sistema de seres racionales. Entiéndanlo tal como lo dicen las palabras. Para esta visión lo auténticamente real y que se constituye por sí mismo, aquello con lo que el mundo comienza y donde tiene su raíz, es una ley para la libertad de la mayoría, y una ley que ordena e iguala. Si alguien se asombrara de cómo una ley, que expresada como tal sería exclusivamente una pura relación y un concepto abstracto, de cómo una ley pueda ser tenida por algo independiente, entonces a éste el asombro le vendría porque no ha sido capaz de tomar por real nada fuera de la materia sensible y visible. Y sería uno de aquellos con quienes no podemos hablar. Una ley, digo, es para esta visión del mundo lo primero, lo único que existe verdaderamente y a través de lo cual existe todo lo que es. La libertad y el género humano es para ella lo segundo, presente solamente porque una ley en la libertad pone necesariamente libertad y seres libres. Y el único fundamento y demostración de la independencia del hombre es en este sistema la ley moral que se manifiesta en su interior. Lo tercero es para ella un mundo sensible finito, que es exclusivamente la esfera del libre actuar del hombre, presente porque un actuar libre pone necesariamente objetos de ese

actuar. A la intención de las ciencias que proceden de esa visión pertenece no solamente la doctrina del derecho como la exposición de las relaciones jurídicas de los hombres, sino también la doctrina corriente de la moral, que sólo se ocupa de que nadie haga algo injusto a otro, y de que todos omitan lo que es contrario al deber, esté o no prohibido por una ley expresa del Estado. Los ejemplos para esta visión del mundo no se pueden sacar desde la visión corriente de la vida, ya que ésta, enraizada en la materia, no se eleva jamás. Pero en la literatura filosófica es *Kant*, si no se sigue su evolución filosófica más allá de la *Crítica de la razón práctica,* el ejemplo más acertado y consecuente de esta visión. El carácter propio de esta manera de pensar que ya mostramos antes, que la realidad e independencia del hombre sólo se demuestra por la ley moral que gobierna en él, y que sólo a través de ella el hombre llega a ser algo para sí, lo ha expresado Kant con las mismas palabras. También para nosotros mismos hemos tomado y desarrollado esta visión del mundo, no como la superior, sino como el estadio que fundamenta una doctrina del derecho y una doctrina de la religión en nuestra consideración de ambas disciplinas, y en la medida en que somos conscientes, lo hemos expresado no sin energía.

No puede faltarles en nuestra época, a aquellos que se interesan más estrechamente por lo dicho, ejemplos de la segunda visión del mundo descrita. Por lo demás, la convicción interior puramente moral de obrar sólo por la ley, que también tiene lugar en la esfera de la moralidad inferior, y cuya exhortación no ha sido olvidada ni por Kant ni por nosotros, no se encuentra ni aquí ni ahí donde tengamos que vérnoslas exclusivamente con objetos.

Quiero añadir una advertencia general, que vale para todo el siguiente punto de vista, donde se puede aclarar más. A que se tenga un estadio fijo de visión del mundo, pertenece el que se ponga lo real, lo independiente, y la raíz del mundo en un punto fundamental único, determinado e invariable, a partir del cual se deduzca lo restante como partícipe de la realidad del primero, y sólo puesto inmediatamente por el primero: tal como antes hemos deducido a partir de la ley ordenante el género humano como lo segundo, y el mundo sensible como lo tercero, en nombre de la segunda visión del mundo. Pero no vale que se mezclen las realidades, y se amontonen, y que se atribuyan al mundo sensible las suyas, pero no se quiera luego determinar las propias del mundo moral. Entretanto, los que están completamente confusos, tratan de descartar estas preguntas. Éstos no tienen una mirada fija, ni una dirección de su ojo espiritual, sino que siempre bizquean en lo múltiple. Es preferible aquel que se ha decidido por el mundo sensible, y niega todo lo demás fuera de él. Ya que, si bien es tan corto de vista como ellos, es además cobarde y sin valor. En suma: una visión del mundo no soporta a su lado las inferiores, sino que cada estadio superior anula los inferiores, como estadio absoluto y superior, y los subordina bajo sí.

La tercera visión del mundo es la que resulta del estadio de la moralidad verdadera y superior. Es necesario rendir cuentas muy estrictas sobre este estadio, tan bueno como oculto a la época. También para él, así como para el segundo estadio descrito, una ley para el mundo de los espíritus es lo superior, lo primero y lo absolutamente real. Y aquí coinciden ambas visiones. Pero la ley del tercer estadio no es, como la del segundo, exclusivamente una ley que or-

dena lo presente, sino mucho más una ley que crea, dentro de lo presente, lo nuevo y absolutamente no presente. Aquélla es sólo negativa, y meramente superadora de la oposición entre las diversas fuerzas libres, y productora de igualdad y tranquilidad. Ésta pretende proveer de una nueva vida a la fuerza traída al reposo. Pretende, podría decirse, no sólo, como aquélla, la *forma* de la idea, sino la misma idea *real* y *cualitativa*. Su finalidad puede explicarse brevemente: quiere hacer efectivamente de la humanidad en el arrebatado por ella, y a través de él en los otros, lo que ella es según su determinación: imagen, expresión y manifestación de la esencia divina interior. Las guías de la deducción de esta tercera visión del mundo, respecto de la realidad, son, por tanto, éstas: lo verdaderamente real e independiente es para ella lo santo, lo bello y lo bueno. Lo segundo es para ella la humanidad, como manifestación determinada de aquello en sí. La ley ordenante en ella, como lo tercero, es para ella exclusivamente el medio para llevarla, como su verdadera determinación, a una tranquilidad interior y exterior. Finalmente, el mundo sensible, como lo cuarto, es para ella exclusivamente la esfera para la libertad y moralidad exterior e interior, inferior y superior. Exclusivamente la esfera para la libertad, digo. Tal es y permanece ella en los estadios superiores, y jamás será capaz de darse a sí una nueva realidad.

Ejemplos de esta visión se encuentran en la historia de la humanidad, pero sólo para aquel que tenga ojos para descubrirlos. Sólo a través de la moralidad superior, y de lo comprendido por ella, ha llegado la religión, y especialmente la religión cristiana, la sabiduría y la ciencia, la legislación y la cultura, el arte y todo lo bueno y respetable que tenemos. En la lite-

ratura se encuentran dispersas, a excepción de los poetas, tan sólo unas pocas huellas de esta visión del mundo. Entre los antiguos filósofos puede Platón tener una sanción de ella. Entre los modernos, Jacobi puede rozar esta religión.

La cuarta visión del mundo es la que resulta del estadio de la religión. La cual, en caso de que procediera de la tercera visión ya descrita, y estuviera vinculada con ella, tendría que ser descrita como el conocimiento claro de que lo santo, lo bello y lo bueno, no es un engendro nuestro, o el engendro de un espíritu, luz o pensar en sí mismos banales, sino que es inmediatamente la manifestación de la esencia interior de Dios en nosotros, como la luz, su expresión y su imagen, total y absolutamente y sin reservas, tal como su esencia interior es capaz de manifestarse en una imagen. Ésta, la visión religiosa, es la intelección para cuya generación hemos trabajado en las lecciones anteriores, y que ahora, en vinculación a su fundamento, queremos expresar más fuerte y determinadamente.

1. Sólo Dios es, y nada fuera de Él. Una proposición, me parece, claramente inteligible, y la condición exclusiva de toda visión religiosa.

2. Diciendo nosotros de este modo: Dios es, tenemos un concepto totalmente vacío, que no da en absoluto ninguna información sobre la esencia interior de Dios. ¿Qué podríamos responder, a partir de este concepto, a la pregunta, «*¿qué* es entonces Dios?» El único posible añadido, que Él es absolutamente por sí, mediante sí, en sí, no es sino la forma fundamental de nuestro entendimiento, mostrada a él, y no dice nada más que nuestra manera de pensarlo. Y esto es sólo negativamente, y tal como no debemos pensarlo, es decir, no debemos deducirlo a partir de

otro, tal como hacemos con otros objetos de nuestro pensar, forzados por la esencia de nuestro entendimiento. *Este* concepto de Dios es, por tanto, un concepto oscuro sin contenido. Y diciendo, Dios es, Él no es para nosotros internamente nada, y se transforma, mediante este mismo decir, en nada.

3. Pero ahora Dios entra en nosotros, como lo hemos contrapuesto antes a menudo, fuera de este concepto oscuro vacío, en su vida real, verdadera e inmediata. O dicho con más fuerza: nosotros mismos somos su vida inmediata. Pero de esta vida divina inmediata no sabemos nada: y como según nuestra expresión, nuestra propia existencia, que nos pertenece, sólo es aquello que podemos comprender en la conciencia, entonces permanece nuestro ser *en Dios*, en la raíz, siempre que pueda ser el nuestro, eternamente ajeno a nosotros, y por tanto, de hecho y verdaderamente, *para nosotros mismos* no nuestro propio ser. Con esta intelección no hemos mejorado en nada, y permanecemos tan lejos de Dios como antes. No sabemos nada de esta vida divina inmediata, dije. Ya que, con el primer golpe de conciencia, se transforma en un mundo muerto, que se fragmenta además en cinco estadios de su posible visión. Debe ser siempre Dios el que vive tras todas estas figuras. No lo vemos, sino sólo sus velos. Lo vemos como piedra, hierba, animal, o si nos elevamos más, lo vemos como ley natural, o como ley moral, pero nada de esto es Él. Siempre la forma nos oculta la esencia, siempre nuestro propio ver nos oculta el objeto, y siempre nuestro ojo se pone en medio para nuestro propio ojo. A ti que te quejas, te digo: elévate al estadio de la religión, y todos los velos desaparecerán. El mundo trascurre para ti con su principio muerto, y la propia divinidad entra de nuevo en ti, en su forma primera y origina-

ria, como vida, como tu propia vida, que debes vivir y vivirás. Pero todavía permanece la *forma* una, inextirpable de la reflexión, la infinidad de esta vida divina en ti, que en Dios es absolutamente sólo una. Pero esta *forma* no te oprime, ya que la anhelas y la amas*: esta forma no te confunde, ya que eres capaz de explicarla. En lo que el hombre santo hace, vive y ama, no se muestra Dios en sombras, ni cubierto por un velo, sino en su propia vida inmediata y enérgica. Y la pregunta, irresoluble desde el concepto vacío de Dios, de *qué* es Dios, se responde aquí: Él *es* aquello, que *hace* el entregado a Él, y el entusiasmado por Él. ¿Quieres ver a Dios, tal como es en sí mismo, y frente a frente? No lo busques más allá de las nubes. Tú sólo puedes encontrarlo ahí donde tú eres. Mira la vida de los entregados a Él, y la verás. Entrégate tú mismo a Él, y lo encontrarás en tu pecho. Ésta es la visión del mundo y del ser del estadio de la religión.

La quinta y última visión del mundo es la del estadio de la ciencia. *De* la ciencia, digo, del uno, absoluto, y en sí mismo completo. La ciencia comprende todos estos momentos de la transformación del uno en una pluralidad, y del absoluto en un relativo, totalmente, en un orden, y sus relaciones recíprocas. Pero siendo capaz desde cada estadio particular de reconducir según la ley esta pluralidad a la unidad, o siendo capaz de deducir desde la unidad esta pluralidad: tal como nosotros hemos desarrollado ante sus ojos los caracteres fundamentales de esta ciencia en esta lección y en las dos últimas. Ésta, la ciencia, que sobrepasa la intelección de *que* absolutamente toda pluralidad está fundada en el uno y puede recondu-

---

* I. H. Fichte (S. W. V. 5, 471): no la amas. *(N. de Fritz Medicus.)*

cirse a él, lo cual concede ya el resultado, hasta la intelección del cómo de esta vinculación. Y para ella se hace genético lo que para la religión es sólo un *factum* absoluto. La religión, sin ciencia, es una mera fe imperturbable. La ciencia supera toda fe, y la transforma en contemplación. Puesto que aquí hemos dado este estadio científico, no como perteneciente a nuestro fin propio, sino sólo para la totalidad, entonces es suficiente con que añadamos sólo lo siguiente. La vida divina y bienaventurada no está de ningún modo condicionada por la ciencia. Pero la exigencia de desarrollar la ciencia en nosotros y en otros, es el ámbito de la moralidad superior. El hombre verdadero y completo debe ser absolutamente claro en sí mismo, ya que la claridad total y desarrollada pertenece a la imagen y expresión de Dios. Por otro lado, nadie puede hacer esta exigencia en sí mismo, si no ha emanado en él sin toda su intervención y se le ha hecho totalmente clara y comprensible.

Se puede advertir lo siguiente sobre los cinco estadios mostrados, para completar con ello la imagen del religioso.

Los dos últimos estadios citados, tanto el científico como el religioso, son exclusivamente contemplativos y reflexivos, pero no prácticos y activos en sí. Son una pura visión estática y serena, que permanece en el interior del corazón, pero de ningún modo una visión que tienda a un actuar y que irrumpa en el mismo. En cambio, el tercer estadio, el de la moralidad superior, es práctico y tendente a un actuar. Y ahora añado: la verdadera religión, aunque eleva el ojo del arrebatado por ella a su esfera, fija su vida en el ámbito del actuar, y del actuar moral. La auténtica y verdadera religiosidad no es exclusivamente contemplativa y reflexiva, ni incuba sólo sobre pensa-

mientos memorizados, sino que es necesariamente activa. Consiste, como hemos visto, en la conciencia interior de que Dios vive en nosotros, y es activo, y plenifica su obra. Pero si esto no se hace en nosotros una vida efectiva, ni sale de nosotros ninguna actividad, ni ninguna obra manifiesta, entonces Dios no es activo en nosotros. Nuestra conciencia de la unificación con Dios es entonces confusa y vana. Una mera imagen oscura de un estado que no es el nuestro. Tal vez la comprensión general pero muerta de que tal estado es posible y tal vez efectivo en otro, con quien en cambio no se tiene nada que ver. Estamos escindidos del ámbito de la realidad, y de nuevo desterrados en el del oscuro concepto vacío. Esto último es fanatismo y fantasía, porque no le corresponde ninguna realidad. Y este fanatismo es uno de los errores del misticismo, del que hemos hablado antes, y que hemos opuesto a la verdadera religión. Mediante la actividad viviente se diferencia la verdadera religiosidad de este fanatismo. La religión no es una mera fantasía aprendida de memoria, he dicho: la religión no consiste en un negocio que se pueda separar de otros negocios, y ser practicado en ciertos días y horas. Sino que es el espíritu interior que penetra, vivifica y muestra en sí todo nuestro pensar y actuar, que por lo demás sigue su camino ininterrumpido. Que la vida y el imperio divino vive realmente en nosotros, es inseparable de la religión, dije. Pero no viene, como quise mostrar con lo dicho sobre el tercer estadio, a la esfera en que se actúa. A quien eleva su conocimiento a los objetos de la moralidad superior, si lo arrebata la religión, vivirá y actuará en esta esfera, porque éste es su oficio propio. Quien tenga uno inferior, le será santificado mediante la religión, y recibe mediante ella, si no la materia, sí al menos la

forma de la moralidad superior, a la que no corresponde sino amor y reconocer su negocio como la voluntad de Dios para nosotros y en nosotros. Si alguien colocara su campo en esta fe, o practicara la artesanía humilde con fidelidad, sería superior y más bienaventurado que aquel que sin esta fe, si esto fuera posible, hiciera feliz por milenios a la humanidad.

Por tanto, ésta es la imagen y el espíritu interior del verdadero religioso: él comprende su mundo, el objeto de su amor y su tendencia, no como un gozo cualquiera. No porque el engaño o el miedo supersticioso le represente el gozo y la alegría como algo pecaminoso, sino porque sabe que ningún gozo puede darle verdadera alegría. Comprende su mundo como un *hacer*, que él vive sólo porque es su mundo, y sólo quiere vivir en él, y sólo en él encuentra todo gozo de sí mismo. Pero no quiere este hacer para que su resultado se haga efectivo en el mundo sensible. Como tampoco le preocupa de hecho el éxito o el fracaso, sino que vive sólo en el hacer, puramente como hacer: sino que lo quiere porque es la voluntad de Dios en él, y su propia parte auténtica en el ser. Y así trascurre su vida completamente fácil y pura, no conociendo otra cosa, ni queriendo o pretendiendo salirse jamás de este estado, no seducido o afectado por nada fuera de él.

Así *es* su vida. Si esto ahora no es necesariamente la bienaventuranza más pura y completa, lo investigaremos en otro momento.

SEXTA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Toda nuestra doctrina, como el fundamento de todo aquello que aquí podemos decir, pero sobre todo de aquello que jamás podremos decir, ha quedado ahora clara y determinada, y se puede abarcar de un vistazo. No hay en absoluto ningún ser ni ninguna vida fuera de la vida divina inmediata. Este ser se oculta y oscurece de muchas formas en la conciencia, según las leyes propias e inextirpables de la conciencia fundadas en su esencia. Pero, liberado de todo ocultamiento y sólo modificado a través de la forma de la infinitud, se manifiesta en la vida y el actuar del hombre entregado a Dios. En este actuar no actúa el hombre, sino que el mismo Dios, en su ser y esencia originarios internos, es quien actúa en él, y a través de Él el hombre realiza su obra.

He dicho en una de las primeras lecciones introductorias que esta doctrina, aunque pueda parecer nueva e inédita a la época, es en cambio tan antigua como el mundo, y es concretamente la doctrina del cristianismo, tal como aparece ante nuestros ojos en su documento más puro y auténtico. Y esta doctrina se presenta incluso con las mismas figuras y expre-

siones de las que nos servimos. Podría ser bueno reforzar esta afirmación, y a eso queremos dedicar la hora de hoy. Se entiende bien sin tener que recordarlo expresamente que nosotros, con la demostración de la conformidad de nuestra doctrina con el cristianismo, no pretendemos de ningún modo demostrar la verdad de nuestra doctrina ni darle un apoyo externo. Ella tiene que haberse demostrado a sí misma en lo anterior y haberse iluminado con absoluta evidencia, y no necesita de ningún otro apoyo. Y, por tanto, el cristianismo, en tanto que se conforma con la razón, y como la expresión pura y completa de esta razón, fuera de la cual no hay ninguna verdad, tiene que demostrarse a sí mismo si quiere reivindicar alguna validez. No esperen ustedes de los filósofos el retorno a las cadenas de la autoridad.

En las lecciones del pasado invierno di ya la razón de por qué yo tengo a Juan Evangelista por el maestro del auténtico cristianismo*. De momento no nos ocupamos de que el apóstol Pablo, como el autor del sistema cristiano opuesto, y sus discípulos, hayan permanecido medio judíos y hayan mantenido el error fundamental tanto del judaísmo como del paganismo, que luego tendremos que analizar. Sólo con Juan puede concordar el filósofo, ya que sólo éste tiene respeto por la razón y se atiene a la única demostración que el filósofo da por válida: la interna. «Si alguien hace la voluntad de aquel que me ha enviado, ése se dará cuenta de que esta doctrina es de Dios.» Pero la voluntad de Dios, según Juan, es que se conozca a Dios, y a aquel a quien ha enviado, Jesucristo. Pero los otros proclamadores del cristia-

---

* *Los caracteres de la Edad Contemporánea,* Lecciones séptima y decimotercera. *(N. de Fritz Medicus.)*

ıismo se basan en la demostración exterior por el mi-
agro que, al menos para nosotros, no demuestra
ıada. Además, sólo en Juan Evangelista se encuentra
ıquello que buscamos y queremos: una doctrina de la
eligión. En cambio, lo mejor que dan los demás, sin
l acabamiento y la interpretación a la luz de Juan, no
s más que moral, que entre nosotros tiene sólo un va-
or subordinado. Lo que queremos investigar aquí es
cómo pueda relacionarse esto con la afirmación de
que Juan ha tenido a los restantes evangelistas ante sí
y que sólo ha querido añadir lo omitido por ellos. A
ıuestro parecer, este añadido habría sido lo mejor, y
os predecesores habrían omitido aquello adonde pro-
piamente llega.

Lo siguiente se refiere a mi principio de interpre-
tación de éste, así como de todos los autores cristia-
nos: interpretarlos como si realmente hubieran que-
rido haber dicho algo, y en la medida en que las
palabras lo permiten, como si hubieran dicho lo co-
rrecto y verdadero: un principio que parece ser ade-
cuado a la equidad. Pero estamos completamente
apartados del principio hermenéutico de una cierta
corriente que toma las expresiones más serias y cate-
góricas de este escritor por meras imágenes y metá-
foras y las explican según ellas, hasta que no queda
más que trivialidad y superficialidad, tal como estos
mismos intérpretes las habrían podido encontrar y
presentar. No me parece que haya otra forma de in-
terpretación distinta a la que ya hay en estos autores,
y sobre todo en Juan. Donde, como sucede con los es-
critores profanos clásicos, la mayoría de los contem-
poráneos se pueden comparar entre sí, y éstos de
nuevo con un público sabio, precediéndolos y si-
guiéndolos, ahí sí tienen cabida estos métodos de
ayuda externos. Pero el cristianismo y, muy especial-

mente, Juan permanecen desvinculados, como una manifestación temporal maravillosa y misteriosa, sin precursores ni auténticos sucesores.

En el contenido que nosotros podemos desarrollar de la doctrina de Juan se podrá distinguir cuidadosamente lo que en ella es verdadero en sí, absolutamente y válido para todo tiempo, y lo que era verdadero sólo para la época de Juan y para el Jesús expuesto por él, y para su tiempo y mentalidad. También desarrollaremos fielmente lo último, ya que otra forma de explicación es falsa y equívoca.

Lo que ante todo tiene que llamarnos la atención en el evangelio de San Juan, es su entrada dogmática hacia la mitad del primer capítulo, en cierto modo el prólogo. No tomen ustedes este prólogo como un filosofema propio y arbitrario del autor, como un adorno raciocinante de su narración histórica, del cual uno, ateniéndose meramente a los hechos, según la intención propia del autor, pudiera pensar como quisiera. Así parecen interpretar algunos este prólogo. Se puede interpretar más bien con relación al evangelio completo, y concebirlo sólo con relación al mismo. El autor, a lo largo de todo el evangelio, introduce a Jesús como hablando de sí de una cierta manera, que luego diremos. Y es sin duda el convencimiento de Juan que Jesús, y no otro, ha hablado, y que él lo ha oído hablar. Y su más seria voluntad es que nosotros debemos creerle. Ahora explica el prólogo la posibilidad de cómo ha podido Jesús pensar y hablar de sí, de cómo habla él de sí. Por tanto es necesario el supuesto de Juan de que no sólo él, este Juan, para sí mismo y según su mera opinión, quiere explicarse y comprender a Jesús, sino que el mismo Jesús se ha pensado y comprendido tal como él nos lo muestra. Se puede interpretar el prólogo como el

resumen y el estadio general de todos los discursos de Jesús: tiene, según el autor, la misma autoridad que los discursos inmediatos de Jesús. Tampoco el prólogo, según la interpretación de Juan, es la doctrina de Juan, sino la de Jesús. Y concretamente el espíritu y la raíz más íntima de la doctrina completa de Jesús.

Después de haber mostrado en su pureza este punto nada insignificante, vayamos, tras la siguiente advertencia, al asunto.

A causa del desconocimiento de esta doctrina que hemos desarrollado hace poco surge la afirmación de una creación como el error fundamental por excelencia de toda metafísica y doctrina religiosa falsa, y concretamente como el principio originario del judaísmo y paganismo. Reconociendo la absoluta unidad e inmutabilidad de la esencia divina en sí misma, pero sin querer renunciar a la existencia independiente y verdadera de las cosas finitas, hacen proceder lo último a partir de un acto de absoluta arbitrariedad del primero. Con lo cual se pierde para ellos el concepto de la divinidad, y se equipara con el de su arbitrariedad, que atraviesa todo su sistema religioso. Con lo cual el sistema se invierte, y el pensar se transforma en una fantasía soñadora. Ya que una creación no se puede pensar adecuadamente —lo que significa pensar auténticamente—, y nadie la ha pensado jamás.

Respecto de una doctrina religiosa, la afirmación de una creación es el primer criterio de falsedad. La negación de tal creación, si ha sido afirmada por una doctrina religiosa precedente, es el primer criterio de verdad de esta doctrina religiosa. El cristianismo, y concretamente el conocedor originario del mismo de quien aquí hablamos, Juan, se encuentra en el último caso: la presente religión judía había afirmado tal creación. Al principio creó Dios, comienzan los libros

santos de esta religión. No. En contradicción directa, y comenzando con la misma palabra, y poniendo en vez de la segunda palabra, que es falsa, en el mismo lugar, la correcta, para superar la contradicción. No, dice Juan: al comienzo, en el mismo comienzo, de lo cual se habla ahí, es decir, originariamente, y antes de todo tiempo, Dios no creó, ni necesitaba de ninguna creación, sino que ya era. Era la Palabra, y a través de ella están hechas todas las cosas.

Al principio era la *Palabra*, el *Logos* en el texto originario. Que también podría haberse traducido como razón, o como se designa en el Libro de la Sabiduría con un concepto muy próximo, la sabiduría. Lo cual, a nuestro parecer, queda traducido del modo más preciso a través de la expresión «Palabra», que también aparece en la traducción latina más antigua, sin duda por iniciativa de una tradición de la escuela de Juan. Pero ¿qué es, según la intención del autor, este Logos, esta Palabra? No razonemos sobre la expresión, sino que mejor veamos sin prejuicios lo que Juan dice de esta palabra: los predicados añadidos al sujeto, sobre todo si se añaden exclusivamente a un sujeto, suelen determinar al sujeto mismo. Era al comienzo, dice; era en Dios; era el mismo Dios; era al comienzo en Dios. Puede expresarse aún más claramente lo mismo que hemos expresado antes: si además del ser interior de Dios y en sí mismo oculto, que nosotros somos capaces de pensar, Él todavía existe, lo cual nosotros sólo podemos comprender fácticamente, entonces existe necesariamente mediante su esencia interior y absoluta: y su existencia, que sólo para nosotros es distinta de su ser, está en sí y en Él no diferenciada; sino que esta existencia está originariamente, antes de todo tiempo, y sin todo tiempo, en el ser, inseparable del ser, y misma con el ser. La Pa-

labra al comienzo, la Palabra en Dios, la Palabra al comienzo en Dios, Dios mismo la Palabra, y la Palabra misma Dios. Podría darse más tajantemente el fundamento de esta afirmación: en Dios, y, a partir de Dios, nada se hace, nada se origina: en Él está eternamente sólo el *Es*, y lo que deba existir ¿tiene que ser originariamente en Él, y tiene que ser Él mismo? Fuera con este fantasma equívoco —habría podido añadir el evangelista si hubiera querido decir muchas palabras—, fuera con el fantasma de un hacerse a partir de Dios, de aquello que no es en Él, y que no fue eterna y necesariamente; de una emanación en la cual Él no está, sino que abandona su obra; de una emanación y separación de Él, que nos arroja a la nada vacía y lo convierte en un señor arbitrario y enemigo de nosotros.

Este ser en Dios, o esta existencia según nuestra expresión, queda más certeramente caracterizado como Logos o Palabra. Cómo podría expresarse más claramente que la revelación y manifestación, en sí misma clara y comprensible, es su propia expresión espiritual, que, como nosotros lo expresamos, la existencia inmediata de Dios es necesariamente *conciencia*, en parte de sí mismo, en parte de Dios. Para esto hemos desarrollado la demostración más estricta.

Si esto ha quedado claro ahora, entonces ya no queda la más mínima oscuridad en la afirmación: 1,3, «que todas las cosas fueron hechas a través de la misma Palabra, y sin ella nada se hizo de cuanto se ha hecho...». Y esta afirmación es completamente equivalente a la que nosotros hemos desarrollado de que el mundo y todas las cosas existen exclusivamente en el concepto, en lo que llama Juan la *Palabra*, y como concebido y consciente —como autoexpresión de Dios de sí mismo—; y que solamente el

concepto o la Palabra es el creador del mundo, y a través de las divisiones que hay en su esencia, el creador de las cosas múltiples e indefinidas que hay en el mundo.

En suma, querría expresar también estos tres versículos en mi propia lengua. Tan originario como el ser interior de Dios es su existencia, y ésta es inseparable y completamente igual a aquél: y esta existencia divina es en su propia materia necesariamente saber. Y solamente en este saber se ha hecho un mundo y todas las cosas que en el mundo se encuentran.

Ahora resultan completamente claros los siguientes versículos. En Él, en esta existencia divina inmediata, estaba la vida, el más profundo fundamento de toda existencia viviente, sustancial, pero permaneciendo eternamente oculta a la mirada; y esta vida se hizo en el hombre concreto luz, reflexión consciente. Y esta luz originaria eternamente una apareció eternamente en las tinieblas de los grados inferiores y oscuros de la vida espiritual, tomándolos, manteniéndose oculta, y llevándolos a la existencia, sin que las tinieblas la concibieran.

Conforme vamos explicando el prólogo del Evangelio de San Juan va apareciendo su absoluta veracidad y su eterna validez. Desde aquí se eleva a lo que es válido sólo para el tiempo de Jesús y de la fundación del cristianismo, y para el momento de Jesús y sus apóstoles: la afirmación histórica, pero de ningún modo metafísica, de que la existencia absolutamente inmediata de Dios, el eterno saber o la Palabra, auténtica y pura, como es en sí misma, sin ninguna mezcla de oscuridad o tinieblas, y sin todo límite individual, se manifiesta en una existencia personal sensible y humana, en Jesús de Nazaret, que apareció adoctrinando en un determinado tiempo en tierras ju-

días, y cuyas extrañísimas expresiones se recogen aquí, y de que en él, como magníficamente se expresa el evangelista, se hizo carne. Así sucede tanto con la diferencia como con la conformidad de ambos puntos de vista, del verdadero absoluta y eternamente, y del verdadero sólo para el punto de vista del tiempo de Jesús y de los apóstoles. Desde el primer momento, en toda época, en todo aquél sin excepción que comprenda su unidad con Dios viviente y que entregue real y efectivamente toda su vida individual a la vida divina en él, la Palabra eterna se hace carne y existencia personal sensible y humana sin reservas ni ruptura, exactamente igual que en Cristo. Esta verdad expresada, que habla exclusivamente de la *posibilidad* de ser, sin ninguna referencia al *medio* de hacerse efectivo, no la niega ni Juan, ni Jesús, que él introduce hablando. Sino que ellos lo inculcan, como veremos a continuación, del modo más enérgico. Lo que es exclusivamente válido para el cristianismo y para quienes se ejercitan en él, se ocupa del medio del hacerse, y se explica así: Jesús de Nazaret, absolutamente por sí y a través de sí, a través de su mera existencia, naturaleza, instinto, sin prudencia, sin exhortación, se ha hecho manifestación completamente sensible de la palabra eterna, de un modo que antes que él nadie lo hizo. Pero todos aquellos que se hagan sus discípulos, no lo son porque ellos lo necesiten, sino que deberían hacerse a través de Él.

Lo que se acaba de exponer claramente es el dogma más característico del cristianismo como una aparición temporal, como una fundación temporal para la formación religiosa del hombre, cuyo dogma han creído sin duda Jesús y sus discípulos: pura, auténticamente, y en un sentido supremo, en el Evangelio de San Juan, para quien Jesús de Nazaret es

también absolutamente Cristo, el prometido salvador de la humanidad, sólo que para él, este Cristo se convierte de nuevo en la Palabra hecha carne: mezclado con los sueños judíos de un hijo de David, y un superador de una antigua alianza, y creador de una nueva con Pablo y los otros. Pero, y especialmente con Juan, Jesús es el primogénito, y el único hijo nacido inmediatamente del Padre, pero no como emanación o a partir de algo —sueños contrarracionales que surgieron más tarde—, sino en el sentido explicado antes, en una unidad eterna e igualdad de esencia. Y todos los demás pueden hacerse hijos de Dios en Él mediatamente, mediante la transformación en su esencia. Déjennos ustedes admitir esto, ya que más allá, en parte interpretaríamos falsamente, y en parte no comprenderíamos el cristianismo, sino que nos confundiríamos. Por tanto, supuesto también que no querríamos hacer uso para nosotros mismos de aquella opinión, lo cual debe depender de cada uno, déjennos ustedes al menos juzgarla e interpretarla correctamente. Y así recuerdo en este sentido:

1. La comprensión de la absoluta unidad de la existencia humana con la divina es el conocimiento más profundo que el hombre puede alcanzar. Nunca se ha dado antes de Jesús. También podría decirse que desde su tiempo hasta este día, al menos en el conocimiento profano, ha estado de nuevo extirpado y perdido. Pero Jesús lo tenía manifiestamente: tal como nosotros, en la medida en que nosotros mismos lo tenemos, sólo lo encontramos sin contradicción en el Evangelio de San Juan. ¿Cómo llegó Jesús a esta comprensión? Que alguien, después de que la verdad haya sido descubierta, llegue a ella, no es ningún milagro. Pero cómo el primero, separado por milenios ante él, y por milenios tras él, haya llegado a ella a

través del único poseedor de esta comprensión, es un milagro inmenso. Y es de hecho verdadero, como afirma la primera parte del dogma cristiano, que Jesús de Nazaret es el unigénito y primogénito hijo de Dios —de un modo magnífico que no le ha sido dado a ningún otro individuo—: y que todas las épocas que sean capaces de comprenderlo tendrán que hacerlo.

2. Si bien es verdad que uno encuentra esta doctrina de nuevo en los escritos de su apóstol, y puede admitirla como verdadera por sí mismo, mediante el propio convencimiento; si es igualmente verdadero, como afirmamos antes, que el filósofo, en la medida en que sabe, encuentra las mismas verdades con plena independencia del cristianismo, y las traspasa con una consecuencia y una claridad total con las que, al menos para nosotros, no ha sido entregada por el cristianismo, entonces permanece eternamente verdadero que nosotros, con todo nuestro tiempo y con todas nuestras investigaciones filosóficas, estamos apoyados en el suelo del cristianismo y hemos salido de él: que el cristianismo ha intervenido de la forma más diversa en nuestra formación completa, y que nosotros no seríamos absolutamente nada de lo que somos si este principio poderoso no hubiera aparecido en el tiempo. Nosotros no podemos superar ninguna parte de nuestro ser enterrado por acontecimientos anteriores. Y nadie sensato se ocupa en investigar lo que existiría si no existiera lo que hay. Y así resulta también verdadera sin contradicción la segunda parte del dogma cristiano, que todos aquellos que desde Jesús han entrado en unión con Dios sólo han llegado ahí a través de él. Y así se confirma en todo caso que hasta el último día todos los sensatos se doblegarán ante Jesús de Nazaret, y cuantos más sean ellos mismos,

tanto más humildemente reconocerán la grandeza exuberante de esta gran aparición.

Todo esto para apoyar la opinión válida para su tiempo, ahí donde naturalmente se encuentra, contra el juicio falso e inicuo. Pero de ningún modo para imponer esta opinión a alguien que, o bien no haya dirigido su atención al lado histórico, o bien, que incluso habiéndola dirigido, no haya podido descubrir aquello que nosotros creemos encontrar. Pero de ningún modo hemos querido con lo dicho enfrentarnos con el partido de cristianos para quienes la cosa sólo parece tener valor por su nombre. Sólo lo metafísico, pero de ningún modo lo histórico, hace feliz. Lo último hace sólo sensato. Si alguien está realmente unido a Dios, y vuelto a Él, entonces da exactamente igual por qué camino haya llegado a Él. Y sería una ocupación equivocada y completamente inútil recordar siempre de nuevo el camino en vez de vivir la cosa. Si Jesús pudiera regresar al mundo, se podría esperar que quedara plenamente contento si encontrara el cristianismo como lo único que impera en los corazones de los hombres, que se alabara su mérito, o se transmitiera. Y esto es de hecho lo mínimo que se puede esperar de un hombre así, que ya entonces cuando vivía no buscó su honor, sino el honor de aquel que lo ha enviado.

Después de que, con la diferencia de ambos estadios descritos, hemos conseguido la clave para comprender todas las expresiones del Jesús de Juan y la manera segura de reconducir lo expresado en una forma temporal a la verdad pura y absoluta, podemos comprender el contenido de estas expresiones respondiendo a estas dos preguntas. En primer lugar, ¿qué dice Jesús de sí mismo respecto de su relación con Dios? Y, después, ¿qué dice sobre sus partidarios

discípulos respecto de la relación de éstos, primero on él, y luego, a través de él, con la divinidad?

1, 18. «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo uniénito, que está en el seno del Padre, éste lo ha dado conocer.» Como hemos dicho, la esencia divina está culta en sí: sólo se manifiesta en la forma del saber, tal como es en sí.

5, 19. «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, ino lo que ve hacer al Padre, porque lo que éste hace,) hace igualmente el Hijo.» Su independencia se ha isuelto en la vida de Dios, como ya hemos dicho.

10, 28. «Yo doy a mis ovejas la vida eterna, y no erecerán para siempre, y nadie puede arrebatarlas de ıi mano. El Padre, que me las ha enviado, es mayor ue todo, y nadie podrá arrebatarlas de la mano de mi 'adre.» ¿Quién es entonces el que las tiene y lleva, Jeús o el Padre? La respuesta la da en 5, 30. «Yo y mi 'adre somos Uno.» Lo que se dice en ambas frases lénticas es lo mismo. Su vida es la mía, y mi vida es ı suya. Mi trabajo su trabajo, y al revés. Justamente ıl como nos hemos expresado en la lección anterior.

Éstos son los lugares más claros y concluyentes, ero todo el Evangelio habla unánimemente sobre ste punto. Jesús no habla de sí de otro modo.

Ahora, ¿cómo habla él de sus discípulos y de sus elaciones hacia sí? El supuesto constante es que ésos, en su estadio, no tendrían la existencia verdadera, ino que, como se expresa contra Nicodemo en el caítulo 3, tendrían que recibir una existencia compleamente distinta y opuesta a su actual existencia, omo si hubiera nacido en su lugar un hombre comletamente nuevo. O donde se expresa lo más penerantemente: que ellos propiamente no existirían, no ivirían, sino que se encontrarían en la muerte y en la umba, y que él tendría que otorgarles la vida.

Escuchen sobre ello los siguientes lugares decisivos: 6, 53. «Si no coméis mi carne y bebéis mi sangre (esta expresión se explicará después más profundamente), no tendréis vida en vosotros.» Sólo a través de este comer mi carne y beber mi sangre viene la vida a vosotros, y sin esto no hay vida.

5, 24. «Quien oye mi palabra, ése *tiene* vida eterna, y *está* arrebatado de la muerte a la vida.» 25. «Se acerca la hora, y ya es, de que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios, y quienes la oigan, vivirán.» ¡Los muertos! ¿Quiénes son estos muertos? ¿Quizá aquellos que el día del juicio yacerán en las tumbas? Esto es una interpretación grosera, según la expresión bíblica una interpretación según la carne, no según el espíritu. La hora era ya aquella época. Esos muertos eran aquellos que todavía no habían oído su voz, y que por tanto estaban muertos.

¿Y qué tipo de vida es ésa, que Jesús promete dar a los suyos?

8, 51. «Si alguien tiene mi palabra, jamás verá la muerte.» De ningún modo como los intérpretes sin espíritu toman esto: él morirá quizá una vez, pero no eternamente, sino que será despertado de nuevo el día del juicio; él morirá ahora y nunca más. Así lo comprendieron los judíos, y quisieron refutarle apelando a la muerte de Abraham. Él aprueba su interpretación, aclarando que Abraham, realmente, no ha muerto.

O todavía más claro, 11, 23. «Tu hermano debe resucitar.» Marta, que tenía la cabeza llena de grillos judíos, dijo: «sé que resucitará en la resurrección del último día.» No, dice Jesús, «yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí vivirá, aunque haya muerto. Y quien vive, y cree en mí, jamás morirá.» La unión conmigo da la unión con Dios eterno, y su vida y su sabiduría. Por tanto, que uno en cada momento tiene

posee la completa eternidad, y no da ningún crédito los fenómenos equívocos del nacimiento y la ıuerte en el tiempo, y, por tanto, no necesita de ninuna resurrección, como la salvación de una muerte n la que no cree.

¿Y de dónde tiene Jesús esta fuerza vivificadora, su yuda por toda la eternidad? A partir de su absoluta lentidad con Dios. «Como el Padre tiene la vida en í mismo, también ha dado la vida al Hijo en sí ıismo.»

¿De qué modo se hacen partícipes los discípulos de esús de esta identidad de su vida con la vida divina? esús dice esto de las formas más diversas, de las que uiero introducir aquí sólo las más fuertes y signifiativas, y por su completa claridad las más incomrensibles y escandalosas, tanto para sus contempoáneos como para los posteriores hasta hoy. 6, 53-55. Si no coméis la carne del hijo del hombre y bebéis u sangre, no tenéis vida en vosotros. Quien come mi arne y bebe mi sangre, ése tiene la vida eterna. Mi arne es la verdadera comida, y mi sangre la verdaera bebida.» ¿Qué significa esto? Él mismo lo exlica. 5, 56. «Quien come mi carne, y bebe mi sanre, él permanece en mí y yo en él», y viceversa, uien en mí permanece, y yo en él, ése ha comido mi arne, etc. Comer su carne y beber su sangre signiica: hacerse total y absolutamente él mismo, y transormarse en su persona sin reservas ni fisuras —reetirlo en su personalidad—, ser transustanciado en l, así como él es la palabra eterna hecha carne y sanre: pensar total y absolutamente como él, y como si ensara él y no nosotros. Vivir total y absolutamente n él, y como si él viviera en nuestro lugar. Tan cierto omo que ustedes, honorable asamblea, no deben nalinterpretar y debilitar mis palabras, entendiéndo-

las en el sentido limitado de que se deba sólo imitar a Jesús parcialmente y de lejos, como un maestro inalcanzable, en la medida en que lo permita la debilidad humana; sino tomar estas palabras tal como yo las he expresado: que uno tiene que hacerse completamente Él mismo. Así se hace claro que Jesús no puede expresarse de otro modo y que se expresó magníficamente. Jesús estaba muy lejos de colocarse como el ideal inalcanzable en que le ha convertido la estrechez del tiempo posterior. Tampoco lo toman así los apóstoles, y junto a los otros tampoco Pablo, que dice: no vivo yo, sino que es Jesucristo quien vive en mí. Sino que Jesús quería ser repetido plenamente y sin fisuras a través de sus discípulos, tal como él mismo era; y lo exigía absolutamente, y como una condición indispensable: si no coméis mi carne..., entonces no recibís en vosotros ninguna vida, sino que permanecéis en las tumbas en las que os he encontrado.

Sólo esto exigía él; ni más, ni menos. Pero en absoluto pensó en conformarse con una fe meramente histórica de que él es la Palabra eterna hecha carne y de que es Cristo. En efecto, exige, y también en Juan, como condición provisional, sólo para que uno le escuche y vaya a sus discursos, *fe*: es decir, confiar provisionalmente en la posibilidad de que él pueda ser este Cristo, y no renuncia en absoluto a reforzar e iluminar esta suposición a través de las acciones maravillosas y milagrosas que realiza. Pero la demostración definitiva y concluyente, que debe hacerse posible mediante la suposición provisional, o la fe, es: que se haga sólo realmente la voluntad de aquel que lo ha enviado, es decir, que en el sentido explicado coma su carne y su sangre, mediante las que se transformará interiormente, que esta doctrina es de

)ios, y que no está hablando de sí. Tampoco habla el iscurso de la fe en una recompensa sustitutoria. Jeús es en Juan el cordero de Dios que quita el pecado el mundo, pero no un cordero que aplaque con su angre a un Dios irritado. Quita el pecado: según su octrina el hombre no existe fuera de Dios y de él, ino que está muerto y enterrado, ni entra en absoluto n el reino espiritual de Dios. ¿Cómo podría alterar lgo en este reino y estorbar los planes divinos este obre no existente? Pero quien se transforma en Jeús, y a través de él en Dios, ése ya no vive más, sino ue en él vive Dios. Pero ¿cómo podría Dios pecar ontra sí mismo? Él ha extirpado y arrancado la comleta ilusión del pecado y del temor ante una diviniad que pudiera encontrarse injuriada por culpa del ombre. Por fin, si alguien repite de este modo el caácter de Jesús en el suyo, ¿cuál es, según la doctrina e Jesús, el resultado? Así exclama Jesús a su Padre n presencia de sus discípulos: 17, 20. «Pero no pido ólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su alabra, para que todos sean uno, como tú, Padre, esís en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno n nosotros», sean uno en nosotros. Ahora, tras la conumación, se ha superado toda diferencia: la comuniad completa, el Primogénito, con los nacidos antes y espués de él, coinciden de nuevo en el uno todo uente de la vida comunitaria, la divinidad. Y así el ristianismo, como afirmamos antes, poniendo su fin omo alcanzado coincide de nuevo con la verdad aboluta, y afirma que cada uno puede y debe venir a la nidad con Dios y transformarse en su personalidad en a propia existencia de Él mismo o en la Palabra eterna.

Y queda así demostrado que la doctrina del cristiaismo coincide exactamente con la nuestra, presenada a ustedes en los discursos anteriores y resumida

en un vistazo al comienzo del de hoy, y que incluso coincide en el sistema de imágenes de la vida y de la muerte y de todo lo que surge de ahí.

Escuchen ahora para terminar lo mismo con que concluyó mi última lección, las palabras del mismo Juan.

Así resume él, sin duda respecto de su evangelio, el resultado práctico del mismo. Ep. 1, Cap. 1. «Aquello existía desde el principio, lo hemos oído, lo hemos visto con nuestros propios ojos, lo hemos contemplado, y nuestras manos han tocado de la Palabra de la vida.» Adviertan ustedes hasta qué punto le es posible en su evangelio no aparecer como presentando sus propios pensamientos, sino como mero testigo de lo percibido. «Eso os anunciamos, que también *vosotros* —completamente en espíritu, y a partir de las palabras dichas últimamente por Jesús— tenéis comunidad con *nosotros*; y es nuestra comunidad (la nuestra, de los apóstoles, así como la vuestra, de los convertidos) con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Si *decimos* que tenemos comunidad con Él pero *actuamos* en las tinieblas (si creemos estar unidos con Dios sin que el obrar divino irrumpa en nuestra vida), entonces mentimos (y sólo somos ilusos y fanáticos). Pero si actuamos en la luz, así como Él está en la luz, entonces tenemos mutua comunidad. Y la sangre de Jesucristo, el Hijo de Dios (pero no su sangre, en sentido metafísico, vertida para la purificación de nuestros pecados, sino su sangre entrada en nosotros, y su corazón y vida en nosotros), nos hace puros de todo pecado», y nos eleva muy por encima de la posibilidad de pecar.

SÉPTIMA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Nuestra teoría sobre el ser y la vida ha quedado ahora completamente expuesta. Esto no se ha hecho para demostrar con ello esta teoría, sino exclusivamente como una advertencia de que la teoría del cristianismo sobre estos temas es exactamente la misma. En este sentido, todavía solicito aquí el permiso para hacer uso continuo de esta prueba presentada, y para recordar una expresión o una imagen de los escritos cristianos, en los que se encuentran imágenes altamente expresivas y magníficamente simbólicas. No desaprovecharé este permiso. No me es desconocido que en nuestra época no se puede entrar en un círculo mínimamente amplio de las clases descritas donde no se encuentren aquellos en quienes la mención de Jesús, y el empleo de expresiones bíblicas, despierten sentimientos incómodos y la sospecha de que el orador, una de dos, o bien tenga que ser un hipócrita, o bien una cabeza limitada. Es completamente opuesto a mis principios reprochar esto a alguien. ¿Quién puede saber hasta qué punto pueden ser atormentados por estos no llamados fanáticos con estas cosas, y qué cosas irracionales les puedan ser presentadas como

doctrina bíblica? Pero sé además que en la sociedad descrita, y también en la que aquí se reúne, se encuentran otros individuos que quieren regresar a sus recuerdos, y con ellos a la vez a su pasado juvenil sentimental. Sean aquí ambas clases complacientemente unidas. Diré todo lo que tenga que decir, primero en el lenguaje corriente de los libros: aquellos a quienes la imagen bíblica haga daño que se atengan sólo a la primera expresión y que desoigan la segunda.

La posesión viviente de la teoría expuesta, pero de ningún modo su saber árido y muerto y exclusivamente histórico, es, según nuestra afirmación, la bienaventuranza superior y la única posible. Manifestar esto es desde hoy nuestra tarea, y constituye propiamente la segunda parte principal de estas lecciones, que a través de la investigación episódica de la lección pasada debe ser separado entre otras también de la primera.

La claridad se acentúa por la oposición. Estando nosotros en disposición de comprender profundamente el modo de pensar correcto y bienaventurante y de esbozar la vida, será bueno mostrar la forma superficial y miserable que se le opone, que nosotros, como el cristianismo, llamamos no existir, un estar muerto, y un estar enterrado con el cuerpo viviente. Será bueno caracterizarla más profunda y manifiestamente, como pudo suceder en la primera lección donde ya la describimos. Hemos caracterizado antes el modo incorrecto de pensar opuesto al verdadero como dispersión sobre la pluralidad, en oposición a la vuelta y recogimiento en el uno, y esto es y queda como su rasgo más esencial. Pero, así como antes nos fijamos más en los múltiples objetos exteriores sobre los que se dispersa, permítasenos hoy considerar, sin

referencia al objeto, cómo es en sí misma algo desperdigado, vacío y derramado.

Toda energía interior espiritual se manifiesta en la conciencia inmediata de la misma como el recogerse, comprenderse y contraerse de un espíritu disperso en un punto, y como el fijarse en este punto su unidad, frente al impulso constante natural de renunciar a esta contracción y dispersarse. Entonces, digo, aparece completamente toda energía interior, y sólo en este recogerse es el hombre independiente y se siente independiente. Fuera de este estadio de autocontracción él se dispersa y se pierde, y no de una manera que él quiera y se haga a sí mismo (ya que todo su autohacerse, la contracción, es lo opuesto a la dispersión), sino de una manera en que él es hecho y en que la pasividad sin ley e incomprensible lo hace. Por tanto, en este último estadio, no tiene ninguna independencia, no existe en absoluto como un ser real consistente para sí, sino sólo como una composición casual de la naturaleza. En pocas palabras, la imagen originaria de la independencia espiritual es en la conciencia un punto geométrico que se hace eternamente a sí mismo y se posee a sí mismo del modo más vital. Pero la imagen originaria de la dependencia y del no-ser espiritual es una superficialidad que se derrama indeterminadamente. La independencia hace del mundo una punta. La dependencia, una superficie roma dispersa.

Sólo en el primer estadio está la fuerza y el autosentirse de la fuerza. Por tanto, sólo ahí es posible una comprensión fuerte y enérgica, y una penetración del mundo. En el segundo estadio no hay ninguna fuerza. El espíritu no se encuentra en la comprensión del mundo como en su casa, sino que está, como en una antigua narración de Baal, disperso sobre el campo,

componiendo versos o dormitando. ¿Cómo podría sentirse a sí mismo en un objeto y destacarse a sí mismo de él? Él se pierde para sí mismo en él, y así se le dispersa su mundo, y en vez del ser viviente, en el que poner su propia vida, y que tendría que oponerse a ésta, recibe sólo una sombra gris, una figura nebulosa. A uno tal se le ajusta lo que dice un antiguo profeta sobre la idolatría pagana: tienen ojos y no ven, oídos y no oyen. Ellos no ven realmente con ojos videntes, sino al contrario: captamos la figura visible, en su límite determinado, en el ojo y en el corazón, cuando a partir de ahora, en cualquier momento y con absoluta libertad, se puede traer de nuevo ante el ojo interior tal como se ha visto antes; ésta es la única condición bajo la cual alguien puede decir que ha visto. Cuando esto es una aparición débil y sin forma, dejamos que vacile hasta que desaparece y no deja ninguna huella de su existencia para nosotros. Quien no haya llegado todavía a esta comprensión enérgica de los objetos del sentido externo, que esté seguro de que la vida superior infinita todavía no ha llegado a él.

En este ser espiritual amplio, extenso y múltiple, reposan ahora juntos, tranquilos y conciliados una plenitud de objetos y de contradicciones. Nada en él está dividido ni escindido, sino que todo permanece igual, y están desplegados unos en otros. No tienen nada por verdadero ni por falso. No aman nada, ni odian nada. Ambas cosas a la vez porque, al reconocimiento de algo como permanente, al amor, al odio y a cualquier pasión, corresponde el comprenderse enérgicamente a sí mismo del que ellos no son capaces, porque a ello corresponde el que se divida y separe lo plural, para escoger a partir de aquello el único objeto de su reconocimiento y pasión. Pero

¿cómo podrían éstos fijarse algo como verdadero, teniendo que rechazar y renunciar como falso a todo lo otro posible que se oponga al primero, adonde su apego afectuoso, también en lo último, jamás puede llegar? ¿Cómo podrían amar con el alma entera, puesto que tendrían que odiar lo opuesto, lo que jamás les permitiría su amor en general y su permisividad? No aman nada, dije, ni se interesan por nada, ni siquiera por sí mismos. Si se plantearan la pregunta: ¿tengo razón o no, estoy en lo cierto o no? ¿Qué será de mí? ¿Me encuentro en el camino de la felicidad, o de la miseria? Entonces tendrían que responderse: tengo que ver qué me preocupa, qué será de mí, en qué me quedaré, en qué me convertiré: eso ya se verá. Así están despreciados, abandonados y arrojados por sí mismos, y de este modo ni siquiera su más próximo poseedor, ellos mismos, quiere ocuparse de sí. ¿Quién, aparte de ellos, debe darles más valor que el que ellos mismos se dan? Ellos mismos se han entregado a la pasividad ciega y sin ley de que sea de ellos lo que quiera ser.

Así como la verdadera forma de pensar es en sí misma buena y verdadera y no necesita para elevar su valor de obras buenas, aunque éstas tampoco faltarán, así la forma descrita de sentir es en sí misma banal y sin valor, y no necesita llegar a ninguna maldad determinada para ser banal. Tampoco debe consolarse nadie con la excusa de que pese a todo no hace nada malo, sino quizá lo que él llama bueno a su manera. Ése es el verdadero orgullo pecaminoso de esta forma de sentir, que ellos piensan que pueden pecar si les place, y que aún hay que darles las gracias si no lo hacen. Se equivocan: *ellos* no pueden hacer absolutamente nada, ya que ellos no *existen*, y no hay un tal ellos como les parece. Sino que en su lugar vive y ac-

túa la pasividad ciega y sin ley. Y esto aparece tal como se encuentra ahora, aquí como una manifestación mala, ahí como otra manifestación no censurada, sin que con ello la manifestación, la mera huella y sombra de la fuerza eficiente ciega, merezca en el primer caso crítica, ni en el segundo caso alabanza. Tendremos que esperar a ver si llegan a mostrarse como manifestaciones buenas o malas. Y eso no importa en absoluto. Que en todo caso ellos se mostrarán confundidos e inseguros, y sin nada de vida espiritual interior, lo sabemos seguro. Ya que aquello que reina en ellos, la fuerza ciega de la naturaleza, no puede obrar de otro modo, ni este árbol puede dar otros frutos.

Lo que hace totalmente insalvable a este estadio, y lo cierra al impulso a uno mejor y a la comunicación externa, es la incapacidad casi total, vinculada con el mismo, de tomar algo en su sentido verdadero, más allá de su manera de pensar meramente histórica. Ellos creerían contravenir todo el amor humano, y ocasionar a un hombre honrado la más injuriosa injusticia si admitieran, por muy maravillosamente que pudiera expresarse, que él pueda pensar o querer algo distinto a lo que ellos piensan o dicen, si es que le supusieran a alguna expresión otra finalidad más que demostrar ante ellos que se ha aprendido de memoria la vieja y conocida lección. Protéstese como se quiera con los opuestos más excluyentes, agótense todos los recursos del lenguaje para escoger la expresión más fuerte, más manifiesta y que más salta a la vista. En cuanto llega a su oído, pierde su naturaleza y se transforma en la antigua trivialidad. Y su arte de aclarar y deducir todo es excesivo ante todo otro arte. Son totalmente alérgicos a la expresión fuerte, enérgica y que quiere forzar a comprender especialmente a través de imágenes. Y según su regla tendría que ser ele-

gida la designación general, más sobria y diluida, más débil y floja, bajo pena de aparecer como mala e inoportuna. Así, cuando Jesús hablaba de comer su carne y beber su sangre, encuentran sus discípulos un discurso duro. Y, cuando hablaba de la posible unificación con Dios, entonces los judíos cogían piedras para arrojárselas. Tienen razón para todas las épocas. Puesto que no puede decirse, ni debe decirse, nada más que aquello que dicen en su lengua: ¿para qué el impulso maravilloso de decir lo mismo de otro modo, con lo que se nos plantea el esfuerzo inútil de traducirlo de nuevo a su lenguaje?

Esta descripción de la no existencia espiritual, o según la imagen del cristianismo, del estar muerto y enterrado con el cuerpo viviente, se hizo aquí, en parte, para manifestar claramente la vida espiritual a través de su opuesto, pero en parte, y, en segundo lugar, ella misma es una parte componente necesaria de la descripción del hombre respecto de su relación a la plenitud. Tenemos que realizar esta descripción. Para el compendio de esta descripción disponemos y nos valemos de los cinco estadios expuestos en la quinta lección, o ya que el estadio de la ciencia está excluido de las conferencias populares, de los cuatro estadios restantes de la visión del mundo, como otros tantos estadios de gozo del mundo y de sí mismo. A su conjunto no pertenece el estadio ya descrito de la no existencia espiritual. Éste no es un algo posible y positivo, sino que es una pura nada. Y así es también negativo para nosotros* respecto del gozo y la plenitud. En él no hay amor, pero todo gozo se fundamenta en el amor. Con lo que este gozo es absolutamente

---

* sólo también (?). *(N. de Fritz Medicus.)*

imposible para este estadio, y en este sentido podría presentarse su descripción como la descripción de la falta absoluta de gozo o la infelicidad, en oposición a las maneras propias, que se pueden exponer especialmente, de gozar del mundo o de sí mismo.

Pero todo gozo se fundamenta en el amor, he dicho. ¿Qué es el amor? Digo: el amor es la *pasión por el ser*. Ustedes, honorable asamblea, deben argumentar conmigo. El ser está reposando en sí mismo, gozando de sí mismo, pleno en sí mismo, y no necesita de ningún ser fuera de él. Siéntanlo ustedes, absolutamente conscientes de sí mismos. ¿Qué surge? Evidentemente un sentimiento de este *contenerse a sí mismo, y de tenerse a sí mismo*, también un *amor* a sí mismo, y como dije, un afecto, estar afectado por el ser, es decir, un sentimiento del ser como ser. Añadan ustedes que si a lo indefinido, es decir, como lo hemos descrito arriba, al ser concebido continuamente en el hacerse, le asiste una imagen originaria de su ser verdadero y del ser que le corresponde, entonces ama esta imagen originaria. Y si su ser efectivo, sensible para él, coincide con esta imagen originaria, entonces su amor queda satisfecho y él está pleno. Pero si en cambio su ser efectivo no coincide con su imagen originaria, hecha viviente, inextirpable y eternamente amada, entonces no está pleno, ya que le falta aquello que no se puede fragmentar, amar sobre todo, y anhela y se inquieta por él. Plenitud es unificación con lo amado. Dolor es separación de lo amado. Sólo a través del amor se consigue la realización de la plenitud, pero también del dolor: quien no ama, está asegurado igualmente contra ambos. Que nadie crea que el estadio descrito al comienzo, similar a la muerte, y apagado, que como está sin amor también está sin dolor, sea preferible a la vida en el amor, pero sensible

al dolor y vulnerable por él. Ante todo, al menos en el sentimiento de dolor también se siente, se tiene y se posee a sí mismo, y ya sólo esto procura la felicidad por sí mismo frente a aquella carencia absoluta de sentimiento de sí mismo. Este dolor es el aguijón salvador que debe movernos, y que antes o después nos moverá a la unificación con el amado y a la bienaventuranza en él. ¡Bien por el hombre que sea capaz de entristecerse y de sentir nostalgia!

En el primer estadio de la visión del mundo, donde sólo se mide la realidad por el objeto del sentido externo, respecto del gozo de sí mismo y del mundo el gozo sensible es lo dominante. También éste (lo que se dice en la consideración científica y para explicación del principio fundamental de toda la materia) se fundamenta en la pasión del ser, en este caso de una vida sensible organizada, y en el amor a este ser, y al medio inmediatamente sentido de este ser, que se desarrolla y despliega (pero no comprendido, como algunos se han figurado, a través de alguna conclusión oculta). Una comida nos gusta quizá, y una flor nos huele agradablemente, porque eleva y vivifica nuestra existencia orgánica; y el buen sabor, así como el buen olor, no es otra cosa más que el sentimiento inmediato de esta elevación y vivificación. Aunque reconozco que, relativamente y en comparación, es mucho más valioso para el filósofo consecuente aquel que es capaz de arrojarse totalmente y con todo el sentido a un goce sensible, que aquel que ni siquiera es capaz de saborear o de gustar de la grosera superficialidad, dispersión y desperdigamiento, ahí donde sólo vale el saborear o el gustar.

En el estadio social, entre este apetito meramente sensible y el estadio superior, entran las pasiones mediatizadas por la fantasía, pero que finalmente se re-

fieren siempre a un gozo sensible y salen de él. Así, por ejemplo, el avaricioso se somete libremente a la carencia presente, de la que no tiene inmediatamente ningún apetito, pero sólo por temor a la carencia futura, de la que tiene menos apetito todavía, y porque ha acostumbrado su fantasía tan asombrosamente que le roe mucho más el hambre futura figurada que el hambre real que siente ahora efectivamente. ¡No permanezcan ustedes más en estas pasiones caprichosas, superficiales, infundamentadas, opuestas incluso al gozo sensible inmediato —todo lo que cae en esta región es igualmente superficial y caprichoso—!

El segundo estadio de la visión del mundo era el de la legalidad, en el que se atribuye la única realidad a la ley presente que ordena el espíritu. ¿Cuál es la pasión de este estadio, y su relación con la plenitud? Para aquellos que tienen conocimientos filosóficos en esta materia tan bien tratada por Kant, quiero aportar una nueva luz, con una consecuencia estricta, en unas advertencias muy breves.

El hombre en este estadio es, en la más profunda raíz de su ser, él mismo la ley. Esta ley es lo que reposa en sí mismo, lo que se posee a sí mismo, y lo que no necesita de nada fuera de sí, ni de un cierto ser que se pudiera suponer de tal hombre. La ley, absolutamente por la ley, y despreciando absolutamente todo ser fuera de sí.

Ante todo, también el hombre enraizado en la ley puede ser, pensar y actuar. El filósofo no completamente superficial lo demuestra *a priori*; el hombre no completamente grosero y confuso lo siente eternamente en sí mismo, y lo demuestra a través de su vida y pensamiento. En el conocido axioma que, después de que en nuestra época haya sido de nuevo despertado el principio expresado por Kant y otros, ha ale-

gado y repetido hasta la saciedad la mayoría decisiva de teólogos, filósofos y espíritus bellos de la época, el axioma de que es totalmente imposible que el hombre quiera sin una finalidad exterior a lo querido por él, o que actúe sin una intención exterior al actuar; en este axioma no hay que caer, sino que sólo cabe oponerle el frío desprecio. ¿De dónde saben lo que afirman tan categóricamente, y cómo piensan ellos probar su axioma? Sólo a partir del conocimiento de sí mismos. No pueden atribuir al adversario más que lo que encuentran en su propio pecho, y que encuentran tal como ellos son. *Ellos* no pueden y, por tanto, afirman: nadie puede. ¿*Qué* no pueden? Querer y actuar sin una intención fuera del actuar. ¿Qué es lo que queda además del querer y del actuar, y de la independencia del espíritu en sí mismo? Absolutamente nada más que la vida plena sensible. Ya que esto es lo único opuesto a lo primero: plenitud sensible, digo, por muy maravillosamente que se pueda decir, y como si se pudiera trasladar el tiempo y el espacio al otro lado de la tumba.

¿Qué es lo que han confesado en el conocimiento de sí mismos? Respuesta: no podrían pensar, ni tender, ni moverse, si no tuvieran alguna pretensión de una plenitud alcanzable. No podrían comprenderse a sí mismos más que como medio e instrumento de un goce sensible, y según su convencimiento inextirpable lo espiritual sólo existe en ellos para alimentar y cuidar del animal. ¿Quién querría combatirles su autoconocimiento, y quién querría contradecirles en aquello que ellos tienen que saber del mejor modo en sí mismos, y que de hecho sólo ellos pueden saber?

Dijimos que el hombre, en el segundo estadio de la visión del mundo, es él mismo la ley. Una ley viviente, que se siente a sí misma, afectada por sí

misma, una pasión de la ley. Pero la *pasión* por la ley, como ley, y en esta forma, es, como yo les apremio a comprender conmigo, una orden absoluta, un deber incondicional, y un imperativo categórico, que rechaza absolutamente, por medio de la categoricidad de su forma, todo amor e inclinación hacia lo verdadero. Debe ser, eso es todo: exclusivamente debe. Si tú lo quisieras, entonces no necesitarías deberlo, y el deber llegaría demasiado tarde y sería despedido: al revés, tan cierto como que tú debes, y puedes deber, tú no quieres, sino que el querer se te ordena, y la inclinación y el amor se rechazan expresamente.

Si ahora pudiera el hombre disolverse con toda su vida en esta pasión por la ley entonces, con este deber frío y estricto, y respecto de la visión de sí mismo y del mundo, la simpatía totalmente desinteresada y totalmente excluyente de todo lo parecido a la satisfacción o el desagrado, se quedaría en meros veredictos de que algo es conforme a la ley o no. Donde el hombre se agota en esta pasión, se queda realmente así; y uno tal, con su conocimiento tan correcto de la ley, sin arrepentimiento o desagrado en sí mismo, explica que él no hace, ni quiere hacer, con la misma frialdad con la que alguien, mil años antes de su nacimiento en un lugar alejado del mundo, no ha hecho su deber. Pero, por regla general, con este afecto se une un interés por nosotros mismos y nuestra persona. Interés este último que presupone la naturaleza del primer afecto, y se modifica con él: por tanto, que la opinión de nosotros mismos se queda en un mero veredicto de lo que ella tiene que ser según el primero, pero no un veredicto completamente desinteresado; nosotros tenemos que despreciarnos, si no nos comportamos según la ley, y quedamos dispensados de este autodesprecio si cumplimos con ella. Quera-

mos encontrarnos mucho mejor en el último caso que en el primero.

Hemos dicho que el interés del hombre por sí mismo está disuelto en esta pasión por la ley. El hombre sólo quiere no estar forzado a despreciarse a sí mismo ante la ley. No despreciarse a sí mismo, digo, negativamente: pero no que él pueda querer respetarse positivamente. Donde se habla de respeto positivo a sí mismo, se quiere decir sólo, y sólo se puede querer decir, la ausencia de autodesprecio. Ya que el veredicto del que se habla aquí se fundamenta en la ley, que está totalmente determinada, y que exige totalmente al hombre. Sólo se puede, o bien no corresponder a ella, y entonces hay que despreciarse, o bien corresponder a ella, y entonces no hay nada que reprocharse. Pero no se puede ir con su rendimiento más allá de la exigencia, y hacer algo más allá del imperativo, que ya estaría hecho sin imperativo, y sería entonces un hacer sin ley. Jamás se puede tomar y respetar algo positivo como magnífico.

El interés del hombre por sí mismo está disuelto en la pasión de la ley. Pero esta pasión acaba con toda inclinación, con todo amor, y con toda menesterosidad. El hombre quiere sólo no tener que despreciarse, pero fuera de eso no quiere nada, ni necesita de nada, ni puede necesitar nada. Pero en su única menesterosidad depende absolutamente de sí, ya que una ley absoluta, en la que se disuelve el hombre, lo pone necesariamente como absolutamente libre. Con este modo de pensar, se pone a sí mismo por encima de todo amor, inclinación y menesterosidad, y de este modo, se aleja de todo lo que hay fuera de él y no depende de él, no necesitando para sí de ninguna cosa, más que de sí mismo, y así, por la extirpación de lo dependiente en él, se hace verdaderamente indepen-

diente, elevado sobre todo, e igual a los dioses bienaventurados. Sólo la menesterosidad insatisfecha hace infeliz: no necesites nada más que aquello que tú mismo puedas concederte. Pero sólo puedes concederte que no tengas que reprocharte nada, y así eres eternamente inalcanzable para la infelicidad. No necesitas de nada fuera de ti, tampoco de un Dios. Tú mismo eres para ti tu Dios, tu salvador y tu redentor.

No se le puede pasar por alto a nadie, sólo con que tenga los conocimientos históricos que se presuponen en cualquier hombre formado, que acabo de exponer la manera de pensar y el sistema del estoicismo, conocido por los antiguos. Una honorable imagen de esta forma de pensar es la exposición que un antiguo poeta hace del mito de Prometeo, que, consciente de su acción correcta y buena, se ríe del que truena sobre las nubes y de todos los tormentos que éste amontona sobre su cabeza, y ve con valor imperturbable desplomarse sobre sí las ruinas del mundo: y que, en nuestro poeta, dice a Zeus:

> Aquí estoy, forma hombres
> A mi imagen;
> Un género que sea igual a mí,
> En el padecer, llorar,
> Gozar y alegrarse,
> Y que no te respeten,
> Como yo.

Ustedes han advertido satisfechos, honorable asamblea, que para nosotros esta forma de pensar sólo está en el segundo nivel de las posibles visiones del mundo, y sólo cierra el primero e inferior de la vida espiritual. Ya les han sido dadas a ustedes en la lección anterior aclaraciones de una vida más interior y completa, que deben ser desarrolladas en las lec-

ciones futuras. Por tanto, no es nuestra intención abandonar esta forma de pensar digna de todos los respetos a la putrefacción espiritual del desprecio distinguido, ni dejar abierto ningún refugio a esta putrefacción. En este sentido añado lo siguiente.

Es incontradictoriamente verdadero, que esta forma de pensar sólo puede llegar a la aceptación de Dios por inconsecuencia, y que ahí donde es consecuente, si tal vez necesita de un Dios para la explicación teórica de la naturaleza, pero no para su menesterosidad práctica, al menos no necesita de ningún Dios para su salvación, ni atiende a ninguno, y es para sí su propio Dios. Pero ¿qué tipo de Dios es éste que rechazan? No es otro, ni puede ser otro, porque no es posible otro en este estadio, más que el procurador casual del bienestar sensible, descrito arriba, cuya benevolencia hay que ganarse de algún modo, aunque este modo sea el comportamiento según la ley. Con todo derecho hace caer a este Dios figurado, y debe caer, ya que no es Dios. Ni tampoco el estadio superior recibe de nuevo a Dios en esta figura, como veremos claramente en su lugar. El estoicismo no rechaza la verdad, sino sólo la mentira. No llega en absoluto a la verdad, sino que permanece respecto de ésta sólo negativamente. Éste es su error.

Con esto permanece la ilusión de un cierto sistema que se llama a sí mismo cristiano, de que en el cristianismo se considere como santo un apetito sensible, y se atribuya a un Dios su satisfacción, y se considere como un error el misterio de entregarse a Él, como el de servir a un Dios. La felicidad que busca el hombre sensible está irreconciliablemente separada de la felicidad que la religión no promete, sino que ofrece inmediatamente, por el abismo del sometimiento a una ley santa, ante la que toda inclinación enmudece. Es-

tos dos tipos de felicidad no sólo son distintas de grado, sino según su esencia interna. Así se hacen ridículos con el desprecio que adoptan aquellos que expresan lo mismo como filósofos, y que en las más entusiastas apelaciones nos conducen al sentimiento de que nosotros extirpamos con nuestras exigencias el carácter principal de la naturaleza humana, y queremos arrancarles su corazón del cuerpo. Así se encuentran las almas bellas, que se quejan de la extirpación del amor —porque ellos, por este amor, no entienden la llama del amor divino, sino sólo el amor y la inclinación externos—, y que creen, que porque si un niño tiende inocente el bracito a una golosina es una imagen melancólica conmovedora, y, por tanto, agradable, también el adulto que se comporta del mismo modo puede exigir la aprobación moral del juez serio; y que aquel que puede dar al espectador un espectáculo estético reconfortante, es por eso en sí noble y bueno. Éstos, digo, se encuentran en la más especial confusión de todos los conceptos.

Todo esto tenía que decir, a propósito de la plenitud, sobre el segundo estadio de visión del mundo, que en este sentido es mera apatía negativa: y querría destacarlo estricta y determinadamente, para diferenciar mediante esta apatía, como el miembro intermedio, lo común de lo santo, y colocar entre los dos un tabique impenetrable. Dónde queda limitada esta apatía, y cómo tiende al amor divino por el desarrollo de una vida superior, en el próximo discurso.

OCTAVA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Acerca del contenido y fin total de todas estas lecciones se puede decir que han contenido una descripción de la vida verdadera, auténtica y bienaventurada. Pero una buena descripción debe ser genética, y tiene que dejar que surja lo descrito poco a poco ante los ojos del espectador. La verdadera vida espiritual ha quedado ahora muy dispuesta para una tal descripción genética. Esta vida, que mostramos primero a través de una imagen, pero que luego hemos tomado en un sentido muy literal, se desarrolla por regla general sólo gradualmente, poco a poco, y tiene sus estaciones determinadas. Como estaciones de la vida espiritual hemos conocido cinco estadios fundamentales de la posible visión del mundo, y a través de éstos la vida, que al comienzo era sólo una visión fría y desinteresada, se ha ido vigorizando. Pero en las lecciones anteriores hemos desarrollado esta mera visión, con su pasión, su amor y su autogozo, y con ello hemos completado la forma de la vida. Por tanto, en el discurso anterior hemos desarrollado esta vida a través del estadio de la nulidad, del mero gozo sensible, del derecho y la legalidad estricta.

Esta descripción de una vida espiritual que se ha elevado a los niveles superiores se hace conceptualmente más oscura para la mayor parte de una época que está hundida y sólo alcanza los ámbitos más alejados, y se hace más difícil de comprender, tanto para una experiencia espiritual propia como para un conocimiento de oídas. Esto le impone el deber a quien ha llegado a hablar de tales objetos, si bien tiene ya que renunciar a la esperanza de ser comprendido positivamente por todos, al menos de protegerse de malentendidos. Y, si no puede llevar a todos la verdad, al menos evitar que alguien reciba por su culpa algo falso. Y que al menos aquellos que fueran capaces de comprenderle bien y por tanto de defenderle puedan dar en su ambiente lecciones y respuestas, y confirmar aclaraciones. Esto me ha llevado a la decisión de emplear una parte de esta lección para agotar en su profundidad lo que puede ser tratado aquí, y elevar hasta su culminación en la última lección la materia dejada.

Aquéllos de entre los presentes que ya estén consagrados a la especulación deben introducirse en esta ocasión en el punto de unidad orgánico de toda especulación, lo cual, que yo sepa, no ha ocurrido jamás en ninguna parte. Los restantes que no puedan filosofar con nosotros, o no quieran, pueden dejar al menos que se filosofe ante sus ojos, para procurarse un concepto general de la cosa y llegar a ver que, si se hace correctamente, no sucede tan milagrosa y artificialmente como se cree de ordinario, sino muy simple y naturalmente, y que no se requiere para ello más que la capacidad de mantener la atención. Pero será necesario que aquellos últimos comprendan al menos históricamente lo que se diga, porque al final de esta lección vendrá algo que todos anhelarán comprender,

pero que no puede comprenderse si no se ha comprendido ni siquiera históricamente lo primero y se ha admitido como una hipótesis posible.

Hemos inteligido: el ser *es* absolutamente, y nunca se ha hecho, ni se ha hecho algo en él. Este ser existe también además exteriormente de un modo que sólo puede ser encontrado, pero no inteligido genéticamente. Y, después que es encontrado como existiendo, entonces también puede concebirse que esta existencia tampoco se ha hecho, sino que se fundamenta en la interna necesidad del ser, y está puesta absolutamente por ésta. A través de esta existencia, y en esta existencia, puede inteligirse el ser, como este todo, como resultando necesariamente a partir de la existencia para una conciencia, y para una conciencia dividida de un modo múltiple.

A todo lo que se infiere *en* el ser a partir de la *existencia*, comprendido conjuntamente, lo vamos a llamar *forma*, sólo para no repetir siempre la misma serie de palabras. Esta palabra vendría a significar todo aquello que tenemos que haber inteligido ya antes como resultante a partir de la existencia. (Así sucede —recuerdo esto para los que no filosofan— con toda terminología filosófica. Las expresiones de la filosofía son sólo abreviaciones del discurso para recordar en poco tiempo algo ya visto antes en una visión inmediata. Y para quien no participe de esta visión, pero sólo para él, son formulaciones vacías que no significan nada.)

Tenemos entonces las dos partes: el ser, tal como es interiormente y en sí, y la forma, que de este modo supone la existencia de lo primero. ¿Cómo nos hemos expresado? ¿Qué es aquello que supone una forma? Respuesta: el ser, sin la más mínima variación de su esencia interna. ¿Qué es entonces en la existencia?

Respuesta: absolutamente nada más que el ser uno, eterno e invariable, fuera del cual nada es capaz de ser. ¿Es además este ser eterno capaz de existir fuera de esta *forma*? Cómo sería posible, puesto que esta forma no es más que la misma existencia. Con lo cual la afirmación de que el ser puede existir también en otra forma, significaría: el ser puede existir sin existir. Llamen ustedes al ser, A, y a la forma, se entiende que la forma total, pensada en su unidad, B, y entonces la existencia real es AxB y BxA. A determinado mediante B, y al revés. Determinado, digo, con el acento, de modo que no salgan ustedes con su pensar de uno de los puntos extremos, sino del punto medio, y compréndanlo de este modo. Ambos están penetrados realmente y traspasados mutuamente, así que realmente, y sin que se niegue la efectividad de la existencia, no pueden ser separados de nuevo. Esto es ahora lo que a mí me interesa. Éste es el punto de unidad orgánico de toda especulación. Y quien penetra en éste, a ése le está desvelada la última luz.

Para reforzar todavía esto: Dios mismo, es decir, la esencia interior del Absoluto, que sólo nuestra limitación puede diferenciar de su existencia exterior, no puede superar esta absoluta fusión de la esencia con la forma. Ya que incluso su existencia, que sólo al primer vistazo exclusivamente fáctico aparece como fáctica y casual, no es casual para el único pensar decisivo verdadero, sino que puesto que es, y no podría ser de otro modo, *tiene que seguirse necesariamente de la esencia interior*. Según la esencia interior de Dios, esta esencia está inseparablemente unida con la forma e introducida por sí misma en la forma. Lo cual, para quienes sean capaces de comprenderlo, resuelve fácilmente la mayor dificultad de la especulación imperante desde el comienzo del mundo hasta

nuestros días, y refuerza nuestro comentario de la Palabra de San Juan ya dado antes: al principio, absolutamente independiente de toda posibilidad de oposición, de toda arbitrariedad, de toda casualidad, y de todo tiempo, fundamentado en la necesidad interna de la misma esencia divina, era la forma. Y ésta era en Dios, permaneciendo, y fundamentada, y procediendo su existencia a partir de la determinación de la esencia divina, y la forma era el mismo Dios, Dios se manifestó en ella, tal como Él es en sí mismo.

Por ejemplo, una parte de la forma era la figuración y caracterización que tiende al infinito del ser que permanece igual a sí=A. Les planteo la siguiente pregunta para que se prueben: ¿qué es en este formar y caracterizar infinito lo mismo que efectiva y activamente forma y caracteriza? ¿Es quizá la forma? Ésta es en sí total y absolutamente nada. No. Lo absolutamente real=A es aquello que se figura. Se figura, digo, se figura a sí mismo, tal como es en sí mismo según la ley de una infinitud. No se figura la nada, sino que se figura la esencia divina interior.

Tomen ustedes de esta infinitud, por donde quieran, el contenido de un momento determinado. Este contenido está, como se entiende, determinado totalmente. Es éste que es, y ningún otro. Pregunto: ¿por qué es éste que es, y mediante qué está determinado? No pueden responder más que esto: por dos factores, primero porque lo absoluto es en su esencia interior tal como es, y después porque este absoluto, en la infinitud, se figura. Descontando aquello que se deduce del contenido a partir de la esencia interior, es lo que queda en ese momento, es decir, aquello que es en él pura y exclusivamente figura, aquello que permanece para este momento de la restante figura infinita.

Hemos dicho que esta infinidad de la fragmentación es la primera parte de la forma. Y de esta parte nos servimos como ejemplo para aclarar nuestro principio fundamental. Pero para nuestro fin actual importa la segunda parte de la forma, en la que queremos emplear determinadamente el principio fundamental expuesto, y espero que ya comprendido. Para lo cual pido de nuevo su atención.

Esta segunda parte de la forma es una división en cinco puntos de vista de la realidad, que permanecen uno junto a otro como momentos dominantes que se excluyen mutuamente. Ahora importa que esto se tenga a la vista. Ya está demostrado arriba. También aparece inmediatamente y al primer vistazo: ¿qué es lo que se divide en esta nueva división? Evidentemente lo absoluto, tal como es en sí mismo. Absoluto que, en su indivisibilidad y unidad de forma, se divide en la infinidad. Acerca de ello no hay ninguna duda. Pero ¿cómo están puestos estos momentos: están puestos como efectivos, tal como la infinidad completa que discurre en el tiempo? No, ya que se excluyen mutuamente como dominantes en un mismo momento. Están puestos en general respecto de la plenitud de todo momento temporal por uno de ellos sólo como igualmente posibles. Y el ser no entra, respecto de cada uno, como necesario de tomar, o como tomado efectivamente, sino sólo como posible de tomar. Concretamente, ¿entra ahora el Uno, irrecuperablemente dividido en un tiempo infinito, en la forma de 1, o en la de 2, etc.? No, sino que este ser es en sí y a través de sí completamente indeterminado, y completamente indiferente respecto de su ser tomado. Lo real llega en este respecto sólo hasta la posibilidad, y no más allá. Por tanto, se pone mediante su existencia una libertad completamente independiente de él

en su esencia interior, y una independencia de su ser-tomado, o de la manera como se reflexiona sobre él. Y dicho lo mismo con más fuerza aún: el ser absoluto se pone en esta su existencia a sí mismo, como esta absoluta libertad y autonomía de tomarse a sí mismo, y como esta independencia de su propio ser interior. No genera una libertad fuera de sí, sino que él mismo Es, en esta parte de forma, esta su completa libertad propia fuera de él mismo. Y se separa en este sentido —en su existencia— de sí, en su ser, y se arranca de sí mismo para regresar de nuevo vitalmente a sí mismo. Ahora es la forma general de la reflexión Yo: por tanto pone un Yo independiente y libre. O también, un Yo, y lo que sólo da un Yo, un Yo independiente y libre pertenece a la forma absoluta=B, y es el punto propio de unidad orgánica de la forma absoluta de la esencia absoluta: fundamentándose la división en lo infinito puesta antes aparte como una segunda parte de la forma, según nuestra deducción, en la autonomía de la forma de la reflexión: y ella es, según la advertencia anterior, inseparable de la necesidad interna de la esencia divina, así que no puede ser superada ni por el mismo Dios.

Es fácil advertir de paso las siguientes proposiciones:

1. La libertad existe cierta y verdaderamente, y ella misma es la raíz de la existencia. Pero no es inmediatamente real, ya que la realidad llega en ella sólo hasta la posibilidad. La paradoja del último añadido se resolverá por sí misma, tan pronto como continúe nuestra investigación.

2. La libertad, dentro del tiempo, y para una plenitud independientemente determinable del tiempo, es sólo respecto de los cinco estadios de la vida espiritual, y en la medida en que resulta de ellos. Pero no

está de ningún modo más allá de esta quíntuple división, ya que más allá sólo está la esencia absoluta determinada interiormente, en la forma inalterablemente determinada de la infinitud y del tiempo inmediatamente plenificado por esta realidad. Ella está puesta todavía a este lado de la división, y el Yo se mantiene en uno de estos momentos, mientras que ahí se da por su parte la estricta necesidad y consecuencia del principio.

Esto de pasada, por su importancia. También porque no parece ser especialmente conocido. Lo siguiente no lo decimos de pasada, sino referido inmediatamente a nuestro fin, y para ello solicito de nuevo su atención.

1. Como esta libertad e independencia del Yo pertenece al ser del mismo, pero todo ser tiene su pasión en la conciencia inmediata, entonces, en la medida en que tiene lugar una tal conciencia inmediata de la propia libertad, hay también necesariamente una pasión por esta independencia, el amor hacia ella, y la fe que resulta de ahí. En la medida en que tiene lugar una tal conciencia inmediata de la propia libertad, he dicho, ya que:

2. Les pido que comprendan esto como el asunto principal de toda esta investigación, y la finalidad propia de todo lo que viene, ya que esta libertad e independencia no es más que la mera posibilidad de los estadios de la vida: pero esta posibilidad está limitada al número de las cinco formas mostradas; por tanto, si alguien lleva a cabo la comprensión según este esquema, entonces ha completado con ello la posibilidad y la ha elevado a efectividad. Ha agotado su capacidad y empleado la medida de su libertad, y no le queda en la raíz de su existencia más libertad restante. Pero en el ser desaparece necesariamente tam-

bién la pasión, y el amor, y la fe, sin duda para hacer sitio a un amor mucho más santo, y una fe mucho más bienaventurante. Todo el tiempo que todavía tiene que trabajar el Yo a través de autoactividad originaria en su autogeneración para la forma completa de la realidad, queda todavía completamente en él el impulso a la autoactividad, y un impulso insatisfecho, como el aguijón salvador que impulsa, y la autoconciencia inmediata de la libertad, que ahora es absolutamente verdadera y sin engaño; pero cuando se ha culminado esta conciencia, que ahora mentiría, se pierde, y desde ahora le trascurre tranquilamente la realidad en la única forma inextirpable que queda de la infinitud.

Por tanto, lo que he expresado como el resultado comprensible para todos y no sólo para aquellos de entre los presentes que especulan, la presencia de una pasión, de un amor y de una fe en la propia independencia, por un lado, así como la ausencia de la misma pasión por otro lado, son los núcleos fundamentales de dos maneras de ver y de gozar el mundo absolutamente opuestas, en los que resumo estrictamente la quintuplicidad.

En lo que concierne al estado de presencia de la pasión para la propia autonomía, tiene además dos formas distintas (adviertan que esto es una subdivisión en la primera parte de la división expuesta arriba), de las que les aclaro la primera e inferior. El Yo como sujeto de la autonomía es, como saben, la reflexión. Ésta es, como también saben, en su primera función la que figura, determina y caracteriza el mundo. En medio de estas figuras y de este figurar queda el Yo que ahora describimos como un ser propio y autónomo, que abraza su ser determinado con amor, y así recibe el impulso y la menesterosidad de su ser de-

terminado. Más aún, ¿qué tipo de ser es éste? Ser en una determinada figura de su vida. ¿De dónde procede la menesterosidad de esta conformación? De su autogozo en este estadio de su libertad. Si fuera satisfecha la menesterosidad, ¿qué daría esto? Gozo. ¿De dónde surgiría este gozo? De una cierta figura de su vida a través del mismo mundo configurado, esto es, objetivo, dividido y múltiple. Aquí reside el momento fundamental del apetito sensible del hombre, y éste es el verdadero creador del mundo sensible. Por tanto, el apetito y la menesterosidad surgen de una figura cierta y determinada de nuestra vida. Éste es el rasgo fundamental y que les pido que adviertan. Impulso a la felicidad en objetos y a través de objetos determinados. Que la determinación objetiva de este impulso a la felicidad se funde, no en nada, sino en la realidad que permanece en esta forma de la autonomía, se comprende. También se comprende que, puesto que en esta forma de la figuración del mundo tiene lugar un cambio ininterrumpido, también se transforme el Yo progresivamente, y con ello también se transforma gradualmente aquello donde es necesario poner su felicidad, y que en este proceso los primeros objetos del apetito vayan siendo despreciados y que otros vayan ocupando su lugar. En esta completa incertidumbre acerca del objeto que propiamente proporciona la felicidad se pone finalmente un concepto, en este sentido totalmente vacío e indeterminado, que conserva *el* carácter fundamental de que la felicidad debe venir a partir de un cierto objeto determinado: el concepto de una vida en la que sean satisfechas al momento todas nuestras necesidades, de una ausencia de todo dolor, de todo esfuerzo y todo trabajo, las islas bienaventuradas, y los campos Elíseos de los griegos, el seno de Abraham de los judíos,

el cielo de los cristianos corrientes. La libertad y autonomía es en este nivel material. El segundo modo de presencia de pasión por la propia libertad y autonomía es aquella donde esta libertad es sentida y amada pura, vacía y formalmente, sin poner a través de sí ni tender a un cierto estado determinado.

Esto da el estadio de la legalidad, descrito al final de la lección anterior, que por referirlo a algo conocido hemos llamado también el estadio del estoicismo. Éste se tiene por absolutamente libre, ya que supone que también puede no obedecer la ley. Por tanto, se separa y se pone enfrente de la ley, o lo que quiera ser aquello que se le aparezca como ley, como un poder que se constituye para sí. No es capaz, dije, de ver y comprender más que a uno tal que también muy bien podría no obedecer la ley. Según su visión necesaria, debe obedecer a la ley, y no a su inclinación. Pero para él se pierde el derecho a la felicidad, y si la visión expresada es viviente en él, también la menesterosidad de una felicidad, y de un Dios que procure la felicidad.

Por este primer supuesto de su capacidad de no obedecer le surge una ley, ya que su libertad, arrebatada a la inclinación, es ahora vacía y sin dirección. Tiene que unirlas de nuevo. Y el vínculo para la libertad y para la ley es exactamente el mismo. Sólo por la fe que mantiene en la libertad, tras la renuncia a toda inclinación, hace posible para sí una ley, y da para su visión de lo verdaderamente real la forma de una ley.

Comprendan esto profundamente y con toda claridad.

1. La esencia divina no aparece completa e indivisa en los momentos de la libertad que se excluyen mutuamente, sino en éstos aparece sólo unilateral-

mente. Pero más allá de estos momentos aparece descubierta de cualquier velo, que sólo se fundamenta en estos momentos, tal como es en sí misma; configurándose en lo infinito: en esta forma de la vida que transcurre eternamente, que es inseparable de su vida interna en sí simple. Este transcurso eterno de la vida divina es ahora la raíz más íntima y profunda de la *existencia*, que antes llamamos la unificación absolutamente indisoluble de la esencia con la forma. Evidentemente este ser de la existencia, como todo ser, lleva consigo su pasión. Es la *voluntad* permanente, eterna e invariable de la realidad absoluta, desplegarse a sí misma tal como tiene que desplegarse necesariamente.

2. Pero mientras un Yo cualquiera permanece todavía en cualquier momento de la libertad, tiene aún su *propio* ser, que es propiamente una existencia unilateral e insuficiente de la existencia divina, con lo que es propiamente una negación del ser, y un tal Yo tiene también su pasión por este ser y una voluntad invariable y permanente de afirmar este su ser. Su voluntad, siempre presente, no es por tanto en absoluto una con la pasión y la voluntad permanentes de la existencia divina completa.

3. Si ahora un Yo en este estado tuviera que ser capaz de querer según la voluntad eterna, entonces esto no podría suceder en absoluto a través de una voluntad suya siempre presente, sino que este Yo tendría que hacerse primero esta voluntad, a través de un tercer querer intermedio, que se llama una decisión de la voluntad. En el mismo caso se encuentra ahora el hombre de la legalidad, que es un hombre de la legalidad justamente porque se encuentra en este caso. Confesando él —lo cual es la auténtica raíz de su modo de pensar, con la que tenemos que compren-

derle— que también podría no obedecer, lo cual, puesto que aquí no se trata de la capacidad física, cuya dependencia del querer se supone, significa lo mismo que decir que podría querer no obedecer. A esta seguridad, como la exigencia inmediata de su autoconciencia, sin duda también se le puede dar fe: él confiesa que no es su voluntad dominante y siempre dispuesta la voluntad de obedecer. Ya que ¿quién podría contra su voluntad, y quién pensaría más allá de su voluntad siempre dispuesta y preparada? Pero lo que va contra el supuesto no es que él sea opuesto al obedecer, ya que entonces tendría que reinar en él otra inclinación sensible, que incluso sería no moral, sino que tendría que ser mantenido en el orden y la disciplina mediante una obligación externa. Sino sólo que tampoco está inclinado, sino que se comporta indiferentemente. Por esta indiferencia de su propia voluntad estática se le transforma esta voluntad en algo extraño que él se impone como una ley para su voluntad, que naturalmente no la quiere; y para cuyo cumplimiento tiene que producir, mediante una decisión de la voluntad, la voluntad que le falta. Y, así, la indiferencia que permanece contra la voluntad eterna, tras la renuncia a la voluntad sensible, es la fuente de un imperativo categórico en el espíritu; tal como la fe mantenida en nuestra autonomía al menos formal es la fuente de esa indiferencia.

Igual que a través del acto superior de la libertad y de su realización esta fe desaparece, cae el Yo sido en la pura existencia divina, y ya no se puede decir estrictamente que la pasión, el amor y la voluntad de esta existencia divina se hagan los suyos; no siendo ya dos voluntades, sino sólo una y la misma voluntad, todo en todo. En cuanto el hombre pretende ser algo por sí mismo, Dios no viene a él, ya que ningún

hombre puede hacerse Dios. Pero en cuanto se aniquila pura, completamente y hasta la raíz, ya sólo queda Dios, y es todo en todo. El hombre no puede transformarse a sí mismo en Dios. Pero puede negarse a sí mismo, como la negación propia, y entonces se hunde en Dios.

Esta autoaniquilación es la entrada en la vida superior, totalmente opuesta a la vida inferior, que viene dada por la existencia de un sí mismo determinado; y según nuestra manera de explicar, la consecución del tercer estadio de visión del mundo, la moralidad pura y superior.

Queremos describir en la próxima lección la esencia interior propia de este carácter y la bienaventuranza que reside en el centro de este mundo. Ahora queremos explicar su relación respecto del mundo inferior y sensible. Espero haber puesto arriba el fundamento tan profundamente que pueda resultarme ahora el fin paralelo de tomar todos los subterfugios de esta confusión de la bienaventuranza y la felicidad. Esta manera de pensar, a la que si un hombre serio llegara preferiría no haber dicho lo que continuamente dice, ama un claroscuro benéfico y una cierta indeterminación del concepto. Y en cambio es preferible arrastrarla a la luz clara y separarnos de ella con la más decidida determinación. Éstos dicen entenderse bien. Nosotros lo sabemos bien: no quieren arrojar completamente el espíritu —no somos tan injustos como para reprocharles esto—; sólo que no quieren renunciar a nada de la carne. Pero nosotros, ni queremos, ni podemos entendernos con ellos; ya que ambas cosas son totalmente irreconciliables, y quien quiere una, debe renunciar a la otra.

La visión de sí mismo como persona que se constituye para sí, y que vive en un mundo sensible, per-

manece en el tercer estadio, porque ésta reposa en la forma invariable. Sólo que no cae ahí su amor ni su pasión. ¿En qué le queda ahora su propia persona y toda su autoactividad sensible? Evidentemente sólo un medio para el fin de hacer aquello que él mismo quiere y ama sobre todo, la voluntad de que Dios se manifieste en él. Tal como la misma personalidad es para el estoico sólo medio para obedecer la ley; y ambos son iguales, y nos valen como uno. En cambio, para el hombre sensible, su existencia sensible personal es su fin último y propio, y todo lo demás que crea o haga, es sólo un medio para este fin.

Es totalmente imposible y una contradicción absoluta, que alguien ame a dos, o tenga dos fines. El amor de Dios descrito extirpa absolutamente el amor personal propio. Ya que sólo por la aniquilación del último se llega al primero. Además, donde está el amor personal propio no está el amor de Dios, ya que éste no tolera ningún otro amor a su lado.

Esto es, como ya antes se ha recordado, el carácter fundamental del amor propio sensible, que tienda a una vida determinada de una cierta manera, y busque su felicidad en un objeto. En cambio, el amor de Dios considera toda figura de la vida y todo objeto como un puro medio; y sabe que todo lo que sucede es el medio correcto y necesario. Por tanto, no quiere absolutamente ningún objeto de una forma determinada, sino que los toma a todos tal como le vienen.

¿Qué haría ahora el hombre sensible, que necesita de un goce objetivo, si fuese un hombre consecuente? Debo creer que él, basado en sí mismo, tendería con todas sus fuerzas a procurarse los objetos de su gozo; gozaría de lo que tuviera, y carecería de toda obligación. Pero ¿qué le sucede, si es además un ingenuo supersticioso? Puede decirse que los objetos de su

gozo quedarían bajo la custodia de un Dios que se los proveería absolutamente. Pero él pretendería también algo por este servicio. Podría decirse que se cierra un contrato con él. Y podría acreditarse una colección de escritos como el testimonio de este pretendido contrato.

Si entra ahora en esta representación, ¿qué sucede con él? El gozo mantiene siempre su fin propio, y la obediencia a su Dios figurado es sólo el medio para el fin. Esto tiene que concederse sin más rodeos. No vale que se diga, como se suele hacer: Yo quiero la voluntad de Dios por sí misma y la felicidad sólo como un añadido. Echando un vistazo a ese añadido, confiesas siempre querer la felicidad porque es felicidad, porque crees que en ella te encontrarás bien, y porque quieres encontrarte bien. Pero con toda seguridad no quieres la voluntad de Dios por sí misma, ya que no podrías querer la felicidad, renunciando y negando la primera voluntad a la segunda, y es totalmente imposible que lo aniquilado permanezca al lado del aniquilador. Si quieres, como dices, también la voluntad de Dios, entonces sólo puedes querer ésta porque además crees que puedes no llegar a aquello que realmente quieres, la felicidad, y porque esta voluntad te es impuesta mediante aquello que realmente tienes. Por tanto quieres la voluntad de Dios sólo como un añadido, porque tienes que hacerlo, pero no por propio impulso, y espontáneamente sólo quieres la felicidad.

De nada sirve llevar esta felicidad lejos de los ojos y ponerla en otro mundo más allá de la tumba, donde se cree poder confundir los conceptos con un ligero esfuerzo. Esto es lo que queréis decir sobre este vuestro cielo o, mejor aún, lo que queréis ocultar para que vuestra verdadera opinión no salga a la luz: así lo demuestra ya la única circunstancia de que lo hagáis de-

pendiente del tiempo y lo pongáis en otro mundo, que se trata innegablemente de un cielo del gozo sensible. Aquí no está el cielo, decís: pero estará más allá. Yo os pregunto: ¿qué es aquello que puede ser distinto más allá de lo que hay aquí? Evidentemente sólo la naturaleza objetiva del mundo, como la circunstancia de nuestra existencia. La condición objetiva del mundo presente tendría que ser, según vuestra opinión, lo que hace que este mundo no valga como cielo, y la naturaleza objetiva del futuro, lo que hace que valga para ello. Y así no podéis ocultar que vuestra bienaventuranza depende de la circunstancia y que, por tanto, es un gozo sensible. Buscad la felicidad en el único lugar donde se puede encontrar, sólo en Dios, y sólo en que Él se manifieste, pero no en la figura casual en que se manifiesta. Entonces no necesitaréis remitiros a otra vida: ya que Dios está ya hoy como estará por toda la eternidad. Os aseguro, que si en la segunda vida a la que llegáis hacéis depender vuestra felicidad de las circunstancias, os encontraréis tan mal como ahora. Y os consolaréis con una tercera vida, y en ésta con una cuarta, y así indefinidamente, ya que Dios no puede ni quiere hacer feliz a través de las circunstancias, queriendo dársenos a sí mismo sin figura.

En suma: este modo de pensar, expresado en forma de oración, diría así: Señor, hágase sólo mi voluntad, y esto por toda la eternidad, bienaventurada a causa de ello. Y para ello tú debes tener también la tuya, en esta breve y penosa temporalidad. Y esto es evidentemente inmoralidad, necia superstición, irreligiosidad, y auténtico enviciamiento de la santa y bienaventurada voluntad de Dios.

En cambio, la expresión del carácter constante del verdadero hombre moral y religioso, es la oración:

Señor, hágase sólo tu voluntad, incluso a costa de la mía, ya que no tengo otra voluntad sino que se haga la tuya. Esta voluntad divina sucede necesariamente siempre. Ante todo en la vida interior de este hombre entregado a Dios, acerca de lo cual se hablará en la siguiente lección. Y luego, y lo que importa ahora, en todo lo que sucede exteriormente. Todos estos sucesos no son otra cosa más que la manifestación exterior necesaria e invariable de la obra divina que se efectúa en su interior. Y no puede querer que en estos sucesos ocurra algo distinto a lo que es, sin querer que lo interior, que sólo entonces puede manifestarse, sea otro. Y sin distinguir con ellos su voluntad de la de Dios, ni oponerla. No puede realizar una elección en estas cosas, sino que tiene que tomarlo todo tal como viene. Ya que todo lo que ahí viene es la voluntad de Dios respecto de él y, por tanto, lo mejor que le puede venir. A aquellos que aman a Dios, tienen que servirles del mejor modo todas las cosas, absoluta e inmediatamente.

También en aquellos en los que no sucede interiormente la voluntad de Dios, porque no existe ninguna interioridad, sino que son sólo externos, sucede en cambio exteriormente, sólo hasta donde es capaz de alcanzar, la voluntad de Dios, en principio incondescendiente y severa, pero en el fondo altamente propicia y amorosa. Les va mal, y cada vez peor, y se agotan en una aspiración inútil por un bien, que siempre pende ante ellos, y siempre se les escapa, y se hacen despreciables y ridículos hasta que son movidos a buscar la felicidad sólo ahí donde se puede encontrar. A aquellos que no aman a Dios, tienen que servirles todas las cosas para pena y queja, hasta que mediatamente, a través de esta misma queja, les lleven a la salvación.

NOVENA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Lo siguiente son los resultados de la última lección, y el punto donde nos quedamos. En la medida en que todavía el hombre quiere ser algo para sí mismo, no puede desarrollarse en él la vida y el ser verdadero, y sigue siendo incapaz de bienaventuranza. Ya que todo ser propio es sólo no-ser y limitación del ser verdadero. Y por tanto, o se encuentra en el primer estadio de la sensibilidad, que espera su felicidad de los objetos, y que es el estadio de la máxima infelicidad porque ningún objeto puede satisfacer al hombre, o en el segundo de la mera legalidad formal, donde no hay ninguna infelicidad, pero tampoco bienaventuranza, sino mera apatía y frialdad desinteresada, y pura incapacidad para todo gozo de la vida. En cambio, cuando el hombre, a través de la libertad superior, renuncia y pierde su propia libertad y su autonomía, se hace partícipe del ser divino y de toda la bienaventuranza que está contenida en él. En primer lugar, para separarnos de la manera de pensar sensible que es opuesta a nosotros y abandonarla desde ahora, mostramos cómo considera la vida exterior y sensible alguien que ha llegado a la vida ver-

dadera; y encontramos que éste considera toda su existencia personal y todos los acontecimientos exteriores sólo como medio para la obra divina que se consuma en él. Y todos, tal como son, como los medios necesariamente mejores y más convenientes. Por tanto, no quiere tener respecto de la situación objetiva de estos acontecimientos ninguna voz ni elección, sino que lo toma todo tal como lo encuentra.

En cambio reservamos para la lección de hoy la descripción de la vida propia e interior de tal hombre, que ahora comenzamos.

Ya he mostrado antes que el tercer estadio de la vida espiritual, el de la moralidad auténtica y superior, que sin duda es adonde hemos llegado desde el segundo, el de la mera legalidad formal, se diferencia en que el primero crea un mundo completamente nuevo y verdaderamente suprasensible, y trabaja en el sensible como su esfera; en cambio la ley del estoico sólo es ley de un orden en el mundo sensible. Tengo que fundamentar esta afirmación más profundamente, y explicarla y determinarla a través de esta fundamentación.

Todo el mundo sensible, puesto sólo a través de nuestro amor y de nuestra pasión por una determinada existencia dentro del objeto, se hace en este sentido mera y exclusivamente medio. Pero sin duda no un medio para nada, ya que de este modo, como fuera de él no habría nada, ya no sería un medio, sino que se haría un fin eterno como existencia única y absoluta. Sino que sin duda es medio para un ser efectivo, verdadero y real. ¿Para qué ser? Lo sabemos a partir de lo anterior. Es el mismo ser interior de Dios, tal como es absolutamente en sí mismo y por sí mismo, inmediato, puro y de primera mano, no determinado a través de alguna forma limitante en la autonomía

del Yo, y sin quedar por tanto oculto ni velado. Sólo roto en la forma indestructible de la infinidad. Ya que, como se dijo muy estrictamente en la lección anterior, este ser sólo está determinado, por un lado, por la esencia divina fundada absolutamente en sí misma, y por otro lado, por la forma de la infinidad nunca disoluble ni agotable en la existencia efectiva. Por tanto, es claro que no puede ser inteligido a través de otro, ni a partir de otro, sino *a priori*, tal como este ser se manifiesta. Sino que sólo puede comprenderse y vivirse inmediatamente, y sólo en el hecho de su discurrir viviente en la existencia a partir del ser: que con esto el conocimiento propio de este mundo nuevo y suprasensible no puede llevarse mediante una descripción o característica a aquellos que no lo vivan en sí mismos. El entusiasmado por Dios nos revelará cómo es este mundo, y es tal como nos lo revela, porque Él lo revela; pero sin la revelación interior nadie puede hablar de ello.

Pero en general se puede caracterizar muy bien este mundo divino a través de una descripción exterior y sólo negativa del siguiente modo. Todo ser lleva consigo su amor y su pasión, y de este modo también el ser divino inmediato que aparece en la forma de la infinidad. Éste no es como es a través de otro, ni por otro, sino a través de sí mismo, y por sí mismo: y si aparece y es amado, es amado necesaria, pura y exclusivamente por sí mismo, y gusta por sí mismo y no por otro, y por tanto sólo como medio para este otro como su fin. Y así habríamos encontrado el criterio exterior que buscábamos para el mundo divino, a través del cual se separa absolutamente del mundo sensible. Lo que gusta absolutamente por sí mismo y en el grado superior infinitamente dominante del gusto es la manifestación de la esencia inmediata divina en

la efectividad. También puede describirse como algo consumado máximamente en un cierto momento y bajo las condiciones temporales dadas, si con esto no se piensa sólo en una plenitud puesta por un concepto lógico, que no contiene más que el orden y la integridad de lo múltiple, sino en una plenitud puesta por una pasión inmediata que se refiere a un ser determinado.

Hasta aquí llega la posible caracterización del nuevo mundo creable en medio del mundo sensible a través de la moralidad superior. Si ustedes me exigieran sobre este punto una claridad aún mayor, no me estarían exigiendo entonces una caracterización más clara, ya que tal como ha sido dada no se le puede añadir nada, sino que exigirían sólo ejemplos. Con gusto quiero satisfacer este deseo hallándome en esta región oculta a la mirada ordinaria. Repito que lo que presento ahora son sólo ejemplos particulares, que sólo pueden agotar a través de la caracterización de lo agotable y realmente agotado por nosotros, pero no a través de sí; y ellos mismos sólo pueden ser comprendidos a través de la caracterización.

Digo: la esencia interior y absoluta de Dios se aparece como belleza; aparece como dominio completo del hombre sobre toda la naturaleza; aparece como el Estado completo, y la relación entre Estados; aparece como ciencia; en fin, aparece como aquello que he llamado las ideas en sentido propio y estricto, y acerca de lo cual he dado indicaciones tanto en las lecciones dadas aquí el pasado invierno como en otras que aparecieron impresas. hace algún tiempo. Quiero aclarar aquí mi pensamiento fundamental acerca de la forma fundamental de la idea, sobre la que cabe esperar mayor claridad. Se habla del embellecimiento del mundo circundante, o de las bellezas

naturales, y cosas así, como si —si se hubiera pretendido tomar estas palabras estrictamente— como si lo bello se encontrara en lo pasajero y terreno o como si pudiera ser transmitido a ello. Pero la fuente originaria de la belleza está sólo en Dios, y se muestra en el espíritu del entusiasmado por él. Piensen ustedes, por ejemplo, en una mujer santa, que elevada a las nubes, es arrebatada por las multitudes celestiales, que se hunden encantadas en su contemplación, rodeada de todo el brillo del cielo, de cuya suprema gloria y dulzura, ella misma —la única entre todos— no es capaz de advertir nada de lo que sucede en torno a ella, completamente disuelta y desvanecida en el sentimiento uno. Yo soy la esclava del Señor, hágase conmigo lo que Él quiera. Y si ustedes se figuran este sentimiento uno, en esta circunstancia, hacia un cuerpo humano, entonces tienen ustedes sin duda la belleza en una figura determinada. ¿Qué es lo que hace bella a esta figura? ¿Son sus miembros y sus partes? ¿No es más que el sentimiento uno, que se derrama por todos estos miembros? La figura ha sobrevenido sólo porque en ella, y por su mediación, el pensamiento se hace visible. Y con rayas y colores está la figura aplicada en la superficie, porque sólo entonces el pensamiento es visible para otros. Quizá este pensamiento habría podido ser plasmado en una piedra dura y fría o en cualquier otra materia. ¿Hubiera sido entonces bella la piedra? La piedra es siempre piedra, y es totalmente incapaz de un tal predicado. Pero el alma del artista era bella cuando recibió su obra, y embellecerá el alma de un espectador inteligente que haya comprendido su intención. Pero la piedra siempre será sólo eso, lo que limita el ojo exterior mientras se produce este desarrollo espiritual interior.

Este ser ideal y la pasión creadora del mismo aparece como una mera manifestación natural, como *talento* para el arte, el gobierno, la ciencia, etc. Se entiende por sí mismo, y es bastante conocido por aquel que tenga cierta experiencia en cosas de este tipo, que como la pasión natural para tales creaciones del talento es la pasión fundamental de la vida del talento, en el que se disuelve toda su vida, que, digo, la pasión natural no necesita impulsarse y estimularse a través de un imperativo categórico para la aplicación a su arte o a su ciencia, sino que dirige por sí mismo todas sus fuerzas a este objeto: además, tan cierto como que tiene talento, su asunto le va siempre bien, y le placen los productos de su trabajo; y así siempre está rodeado interior y exteriormente de lo amable y lo agradable. Que finalmente con su actividad no busca nada fuera de ella, ni quiere tener nada: a ningún precio dejaría de hacer en el mundo lo único que quiere hacer, ni haría otra cosa más que aquello que le parece correcto y puede satisfacerle; y por tanto él encuentra su verdadero gozo de la vida, y lo que le plenifica, sólo en tal hacer, pura y exclusivamente como hacer, y por el hacer. Y lo que además toma del mundo no le llena, sino que sólo lo toma para retornar renovado y fortalecido de nuevo a su verdadero elemento. Y así se eleva ya el mero talento natural tanto sobre la vergonzosa menesterosidad del sentido como sobre la apatía sin gozo del escéptico, y traslada a su poseedor por una serie ininterrumpida de momentos máximamente bienaventurados para los que sólo se necesita a sí mismo y que se abren completamente por sí mismos a partir de su vida, sin esfuerzo fatigoso ni cansancio. El gozo de una única hora vivida con felicidad en el arte o la ciencia supera con mucho una vida entera meramente sensible. Y

ante esta imagen de la bienaventuranza el hombre sensible, si pudiera ser llevado a él, se perdería en la envidia y el deseo.

En la consideración completa siempre se presupone un talento natural como la auténtica fuente y raíz del gozo vital espiritual, así como del desprecio del sensible. Solamente quería guiarles a este único ejemplo de la moralidad superior y de la bienaventuranza que brota de ella. Aunque este talento tiene un objeto que es en sí verdaderamente suprasensible y la pura expresión de la divinidad, como hemos mostrado especialmente en el ejemplo de lo bello, este objeto espiritual recibe en cambio un cierto velo y una figura en el mundo sensible. Este talento, en un cierto sentido, quiere también una figura determinada de su mundo y su circunstancia, lo que en la lección anterior hemos condenado incondicionalmente a la sensibilidad. Y si el autogozo del talento se hiciera dependiente de este objeto exterior que pretende, entonces habría sucedido para la misma paz y reposo del talento; y la moralidad superior estaría abandonada a toda la miseria de la sensibilidad inferior. Pero en lo que respecta al talento, tan cierto como que es talento, realiza con certeza la expresión y la manifestación de su idea en el medio adecuado. La figura y la circunstancia pretendida nunca pueden faltar. Pero entonces el lugar propio de su gozo inmediato es sólo la actividad con la que produce esta figura, y la figura sólo le proporciona alegría mediatamente, porque sólo en ella aparece la actividad. Entonces puede comprobarse que el verdadero talento no se detiene mucho tiempo en lo que le ha resultado, ni en el gozo voluptuoso de aquello, ni de sí mismo en ello, sino que prosigue sin detenerse a nuevos desarrollos. Pero en general, prescindiendo de todo talento especial, y

mirando a toda vida posible en que aparece puramente el ser divino, expongo lo siguiente como principio fundamental: mientras se confunda la alegría del hacer con la apetencia del producto exterior de este hacer, no está el hombre superior moral en sí mismo completo en lo uno y en lo claro. Entonces, en la economía divina, el fracaso externo de su hacer es el medio para que él se vuelva a sí mismo, y se eleve al estadio común superior de la auténtica religiosidad, es decir, a la comprensión de que aquello es realmente lo que ama y pretende. Comprendan esto ustedes en su totalidad, y según su relación.

1. El Yo libre que es uno, descrito y deducido con suficiente claridad en la lección anterior, que como reflexión permanece eternamente uno, se divide al primer vistazo como objeto, esto es, como sustancia que se refleja y que se muestra sólo en la manifestación, en una infinidad de manifestaciones; pero según un fundamento que se puede establecer profundamente para estas lecciones, se divide en un sistema culminable de Yoes o de individuos. (Esta división es una parte de la división, suficientemente descrita muchas veces, del mundo objetivo en la forma de la infinidad. Pertenece por tanto a la forma fundamental absoluta de la existencia, no superable ni siquiera por la divinidad: tal como en ella se fragmenta originariamente el ser, así permanece fragmentada por toda la eternidad; por tanto, ningún individuo puesto mediante esta división, es decir, ningún individuo que es real, puede desaparecer jamás; lo cual se recuerda sólo de pasada, contra aquellos de entre nuestros contemporáneos que, con media filosofía y completa confusión, se tienen por ilustrados, cuando niegan la pervivencia de los individuos que aquí son reales en esferas superiores.) El ser divino completo está divi-

dido en ellos, en estos individuos fundamentados en la forma fundamental, para un desarrollo indefinido en el tiempo a partir de ellos mismos, y fragmentado del mismo modo en ellos, según la regla absoluta de tal fragmentación fundamentada en el mismo ser divino. Cada uno de estos individuos, que a través de su propia forma es un Yo determinado como una división del Uno, lleva esta última forma completa, es decir, según nuestro discurso anterior, es libre y autónomo en relación a los cinco estadios. Cada individuo tiene, por tanto, en su libre poder, que ni siquiera la divinidad puede negar, la posibilidad de la visión y del gozo de estos cinco estadios, de su parte en el ser absoluto, que lo caracteriza como individuo real. Así cada individuo tiene su parte y su amor determinado en la vida sensible. Esta vida se le aparecerá como lo absoluto y el fin último en cuanto la libertad que se encuentra en el uso efectivo se le muestre ahí. Pero si se eleva a la moralidad superior, quizá a través de la esfera de la legalidad, entonces esta vida sensible se le transformará en un mero medio y su amor disolverá su parte en la vida superior, suprasensible e inmediatamente divina. Todos sin excepción reciben necesariamente por su mera entrada en la realidad su parte de este ser suprasensible. Ya que de otro modo no sería un resultado de la división legal del ser absoluto, sin el que no hay efectividad, y no se habría hecho efectivo; sólo que este ser suprasensible puede permanecer oculto a cada uno sin excepción porque no se haya querido renunciar a su ser sensible ni a su autonomía objetiva.

Cada uno sin excepción, digo, recibe su parte exclusivamente propia, que no se da a ningún otro individuo sino a él, de ser suprasensible, parte que ahora se desarrolla en él por toda la eternidad —apare-

ciendo como un actuar prosecutivo—, de un modo que no puede desarrollarse absolutamente en ningún otro, y esto se podría llamar abreviadamente el carácter individual de su determinación superior. No es que la esencia divina se fragmente en sí. Está puesta en todos sin excepción, y puede aparecer realmente el Uno y la esencia divina invariable tal como es en sí misma sólo con que se hagan libres. Sólo que esta esencia aparece en cada uno en una figura diversa y propia sólo de él.

(Sea puesto el ser, como antes, =A, y la forma = B; entonces se divide el A expuesto absolutamente en B, absolutamente en su exposición, no según su esencia, sino según la forma absoluta de su reflexión, en b+b+b... = un sistema de individuos, y caba b tiene en sí:

1. el A completo e indivisible.
2. el B completo e indivisible.
3. su b, que existe igual al resto de todas las restantes figuras de A a través de b+b+b...)

2. Nadie puede concebir su parte propia del ser suprasensible ni deducir su conclusión a partir de otra verdad, ni puede ser conocido por otro individuo, no siendo capaz esta parte de ser conocida por otro individuo, sino que tiene que encontrarla absolutamente en sí mismo. Él se transformará en esto necesariamente por sí mismo en cuanto haya renunciado a toda voluntad propia y a todo fin propio, y se haya aniquilado puramente a sí mismo. Por tanto, queda claro que no se puede hablar en general sobre esto, que sólo se puede mostrar a cada uno en sí mismo, y tengo que detenerme necesariamente aquí. ¿Para qué podría servir aquí el hablar, incluso aunque fuera po-

sible? A quien realmente se le ha manifestado su determinación propia superior sabe realmente cómo se le aparece. Y puede concluir por analogía cómo sucede en general con los otros, si también es clara para ellos su determinación superior. A quien no se le ha manifestado, no se le puede dar ninguna noticia, y no sirve de nada hablar de colores con un ciego.

Pero, si se le manifiesta, entonces le arrebata con amor inexpresable y con la más pura dulzura. Ella, su propia determinación, le arrebata completamente y se apropia de toda su vida. Y así el acto supremo de la moralidad superior, que comparece siempre que se haya renunciado a la propia voluntad, consiste en que el hombre abrace su propia determinación, y no quiera ser nada más que aquello que él, y sólo él, puede ser, lo que él y sólo él, según su naturaleza superior, es decir, la naturaleza divina en él, debe ser: dicho brevemente, que no quiera nada más que aquello que quiere realmente en el fundamento. ¿Cómo podría uno tal hacer jamás algo a disgusto, puesto que nunca hace otra cosa más que aquello en lo que tiene el gusto más supremo? Lo que dije antes del talento natural vale mucho más para la virtud generada por la propia libertad, ya que esta virtud es la genialidad suprema; ella es inmediatamente el dominio del genio, es decir, de aquella figura que ha asumido la esencia divina en nuestra individualidad. En cambio, la tendencia a ser algo distinto a aquello a lo que se está determinado, tan sublime y grande como pueda aparecer también esto otro, es la inmoralidad suprema, y toda la obligación que uno se causa y el desagrado que se sufre son sublevaciones contra el orden divino que nos advierte, y protestas de nuestra voluntad contra la suya. ¿Qué es eso que nos ha puesto este fin no renunciable por nuestra naturaleza, excepto la volun-

tad propia, la propia elección, la propia sabiduría, que se honra a sí misma? Estamos muy lejos de tener que renunciar a la propia voluntad. También esta tendencia es necesariamente la fuente de la infelicidad superior. En esta situación tenemos que obligarnos, forzarnos, impulsarnos y negarnos; ya que jamás haremos a gusto lo que en el fondo no podemos querer. Tampoco nos resultará la ejecución, ya que no podemos hacer aquello que nuestra naturaleza rechaza. Esto es la santificación (*Werkheiligkeit*) por propia elección, de la que por ejemplo habla el cristianismo. Podría moverse una montaña y dejarse quemar el cuerpo sin que le ayudara lo más mínimo si no fuera su amor, es decir, si no fuera su ser propio espiritual, que lleva necesariamente consigo su pasión. Quiere ser —se entiende en lo suprasensible, ya que en lo sensible no hay nada de felicidad— lo que debas ser, lo que puedas ser, y lo que tú quieras ser entonces será la ley fundamental, tanto de la moralidad superior como de la vida bienaventurada.

3. Esta determinación superior del hombre, que lo rodea, como se dijo, con amor entero e indivisible, aparece completamente en su propio actuar, pero a través de él, en segundo lugar, aparece también un cierto resultado en el mundo visible. Mientras el hombre no conozca la raíz única y el estadio único de su existencia se le confundirán las dos partes, su ser propio interior y su resultado externo. Si algo no le resulta y el pretendido éxito exterior permanece fuera, lo que jamás dependerá de él mismo, porque él quiere sólo lo que puede, sino de las circunstancias externas que no son abarcables por su influencia, entonces, mediante este fracaso, su amor, que aún tiene un objeto mezclado, no se satisface, y con ello su felicidad queda oculta e importunada. Esto le empuja

más profundamente en sí mismo a aclarar completamente qué es propiamente lo que quiere, y qué en cambio lo que efectiva y verdaderamente no pretende, sino que le es igual. En este autoexamen encontrará lo mismo que hemos expresado antes claramente, aunque no lo diga con las mismas palabras: lo que propiamente pretende es el desarrollo del ser y la vida divina en él, en este individuo determinado. Y con esto su ser completo y su auténtico amor se harán completamente claros, y se elevará, desde el tercer estadio de la moralidad superior, en el que lo habíamos fijado, al cuarto estadio de la religiosidad. Esta vida divina, tal como puede y debe desarrollarse exclusivamente en él y en su individualidad, se desarrolla siempre sin obstáculo ni oposición. Esto es lo único que quiere. Su voluntad se hace siempre, y es absolutamente imposible que suceda algo contra ella. Ahora pretende ésta, su auténtica vida interior, manar siempre en las circunstancias que le rodean y conformarlas con arreglo a sí. Y sólo en esta tendencia hacia afuera se muestra la verdadera vida interior, pero no como mero recogimiento o devoción muerta. Pero el éxito de esta tendencia hacia afuera no depende sólo de su vida individual aislada, sino de la libertad general de otros individuos fuera de él: Dios mismo no puede querer aniquilar esta libertad; por tanto tampoco el entregado a Él; y tampoco el que ha llegado a la claridad acerca de Él puede querer que se aniquile. Por tanto desea el éxito exterior, y trabaja incesantemente y con todas sus fuerzas en su promoción, porque no puede abandonarlo, y porque esto es su más auténtica vida interior. Pero esto no lo quiere absoluta e incondicionalmente, y ningún momento, si permanece fuera, perturba su paz y su felicidad. Su amor y bienaventuranza retorna siempre a su propia

vida, donde siempre y sin excepción se encuentra satisfecha. Todo esto en general. Por lo demás, la materia tratada necesita de una distinción posterior que presentaremos en los futuros discursos, para llegar en el de hoy a la conclusión general que extienda claridad general sobre todo.

4. Todo lo que este hombre moral-religioso quiere y pretende incesantemente no tiene en cambio para él, en sí y por sí, ningún valor, y tampoco tiene valor en sí lo que ahora está más acabado, ya que lo que en este momento está más acabado, en el futuro exigirá un acabamiento aún mayor, sino que tiene valor para él sólo porque es la manifestación inmediata de Dios que Dios asume en él, en este determinado individuo. Pero Dios está originariamente en todo otro individuo fuera de él, aunque en su propia figura; pero permanece oculto en la mayoría, por la propia voluntad de ellos y por falta de libertad suprema, y de este modo ni se les aparece realmente a ellos mismos, ni a otros a través de su obrar. En esta situación está ahora el religioso-moral —por su parte, vuelto completamente a su parte en el ser verdadero—, y por parte de los otros individuos separado y apartado de la parte constitutiva del ser que a él le pertenece, y permanece en él una tendencia anhelante, y un deseo de unificarse y de fundirse con las mitades que le pertenecen a él; pero no porque este deseo perturbe su felicidad, ya que éste es el destino constante de su finitud y de su sometimiento a Dios, y es una parte de su bienaventuranza abrazar a estos últimos con amor.

¿A través de qué recibiría valor este ser interior oculto, si apareciera en el actuar de otros individuos, para el hombre que se supone religioso? Evidentemente no por sí mismo, como tampoco tiene valor para él su propia esencia por sí misma, sino porque

es la manifestación de Dios en estos individuos. Además, ¿a través de qué querrá que esta manifestación reciba valor para estos mismos individuos? Evidentemente sólo porque sea reconocida por ellos como la manifestación de Dios a ellos. Por fin, ¿a través de qué querrá que su propio tender y actuar reciba valor para estos individuos? Evidentemente sólo para que ellos lo conozcan como la manifestación de Dios en él.

Y así tenemos un carácter general externo de la voluntad moral religiosa, en cuanto ésta, a partir de su vida interior, eternamente oculta en sí, sale hacia fuera. Ante todo, el objeto de esta voluntad eterna es sólo el mundo espiritual de los individuos racionales. Ya que el mundo sensible de los objetos se ha reducido para él a mera esfera. Pero su voluntad positiva en este mundo espiritual es que en el actuar de cada individuo se manifieste puramente la forma que la esencia divina ha asumido en él, y que cada uno reconozca a Dios en todas las demás acciones tal como se manifiesta fuera de él, y que todos los demás reconozcan a Dios en este actuar particular tal como se manifiesta fuera de ellos; que, por tanto, Dios se muestre en toda manifestación, y que sólo Él viva y gobierne, y nada sino Él. Y que siempre presente, y en todas direcciones, se manifieste sólo Él al ojo del finito.

Por tanto, como el cristianismo lo expresa como oración: venga tu *reino*; el estado del mundo, porque sólo tú eres, y vives, y reinas, que se haga tu voluntad en la *tierra*, en la efectividad, a través de la libertad que no es negable ni siquiera por ti mismo, tal como sucede eternamente y no puede suceder de otro modo en el *cielo*, en la idea, en el mundo tal como es en sí y sin relación a la libertad.

Lamentan por ejemplo que sea tanta la miseria en el mundo, y tratan con un celo loable de aminorarla.

¡Ah! La miseria que se descubre al primer vistazo no es la verdadera miseria. Estando las cosas como están, la miseria es lo mejor de todo lo que hay en el mundo, y como pese a toda la miseria no hay mejora en el mundo, podría creerse que aún no hay suficiente miseria en él: que la imagen de Dios, la humanidad, se ensucie y se rebaje, y se hunda en el polvo, eso es la verdadera miseria en el mundo, que llena a la religión de santa indignación. Quizás tú, en cuanto alcanza tu mano, alivias las penas de los hombres con el sacrificio de tu propio gozo más querido. Pero si te sucede esto, quizá porque la naturaleza te dio un sistema nervioso tan delicado y tan armónicamente afinado con el resto de la humanidad que cada dolor visto resuena en estos nervios más dolorosamente, entonces puedes dar gracias a ésta tu delicada organización, pero en el mundo espiritual no se hace ninguna mención a tu acción. Si hubieras hecho lo mismo —con la santa indignación con que el hijo de la eternidad, en quien también vive seguro algo divino, deba ser molestado por tales naderías y quedar abandonado por la sociedad— con el deseo de que le sea dada alguna vez una hora feliz en la que agradecido alce su vista feliz al cielo para que en tu mano se le muestre la mano salvadora de la divinidad, y que él se convenza interiormente de que el brazo de Dios no es corto y que tiene suficientes testigos y servidores que quieren mostrarle su fe, amor y esperanza; si aquello a lo que tú propiamente quisieras ayudar no fuera su exterioridad, que siempre permanece sin valor, sino su interior, entonces se habría hecho la misma acción con sentido moral-religioso.

Scanned by CamScanner

DÉCIMA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Comprendan hoy de nuevo de un vistazo todo lo tratado aquí ante sus ojos, puesto que pensamos continuarlo.

La vida es una en sí, permanece igual a sí sin variación, y es completa bienaventuranza, puesto que es la plenitud completa del amor que reposa en ella. Esta vida verdadera está fundamentalmente donde se encuentre cualquier forma y grado de la vida. Pero puede permanecer oculta por mezcla de elementos de la muerte y del no-ser, y entonces se opone a su desarrollo a través de la queja y el dolor, y de la mortificación de esta vida incompleta. Hemos acompañado con nuestros ojos este desarrollo de la vida verdadera a partir de la vida aparente e incompleta donde puede estar oculta al principio, y pensamos hoy introducir esta vida en su centro, y tomar posesión de toda su gloria. En el discurso anterior hemos caracterizado la más alta vida efectiva —es decir, que la efectividad se detiene absolutamente en una forma de la reflexión, pero la forma inextirpable absoluta de la reflexión es la infinidad— bajo la denominación de moralidad superior, aquella vida que trascurre en un tiempo inde-

finido y necesita de la existencia personal del hombre como su elemento, y que con ello aparece como un actuar. Tuvimos que admitir plenamente que a causa de la división, puesta por la forma invariable de la reflexión, de la esencia una divina en muchos individuos, el actuar del individuo particular no puede tender a un éxito fuera de él, en el restante mundo de la libertad que no depende sólo de él. Que, porque este éxito permanezca fuera, la bienaventuranza de este individuo no puede ser perturbada, sólo con que se eleve a la verdadera comprensión de aquello a lo que tiende incondicionalmente, la verdadera religiosidad, frente a aquello a lo que tiende sólo bajo condiciones. En concreto éste era el último punto al que me remití para el discurso de hoy y del que prometí una explicación más profunda.

Preparo esta explicación a través de la comprensión de nuestro objeto completo desde su punto más profundo.

El ser existe, y la existencia del ser es necesariamente conciencia, o reflexión, según ciertas leyes que permanecen en la misma reflexión y que se desarrollan a partir de ella. Éste es el fundamento de toda nuestra doctrina, suficientemente diferenciada en todos sus aspectos. Únicamente el ser existe en la existencia, y la existencia sólo es a través de él, y permanece eternamente en él tal como es en sí misma, y sin su ser en él la existencia se disolvería en nada. Nadie duda de ello, ni nadie que lo comprenda puede dudarlo. Pero en la existencia, como existencia, o en la reflexión, el ser transforma inmediatamente su forma incomprensible, que en todo caso puede ser descrita como pura vida y acción, en una *esencia*, en una determinación estática. Acerca del ser y de su esencia interna no puede decirse otra cosa. Si ahora nuestro

ser igual en sí es y permanece eternamente el ser del ser, y no puede cambiar jamás, entonces aquello que nosotros mismos y para nosotros mismos somos, tenemos y poseemos —en la forma de nosotros mismos, del Yo, de la reflexión, en la conciencia—, no es el ser en sí, sino el ser en nuestra forma, como esencia. ¿Cómo se concilia ahora, el ser que no entra en absoluto en la forma, con la forma? ¿No arranca ésta irreversiblemente desde sí y pone un segundo ser absolutamente nuevo, ser nuevo y segundo que sería absolutamente imposible? Respuesta: pon en vez de todo «cómo», un mero «que» (*daß*). Se concilia absolutamente: tal vínculo lo hay absolutamente, el cual, superior a toda reflexión, no manando de ninguna reflexión y no reconociendo el jurado de ninguna reflexión, irrumpe con la reflexión y a su lado. En este acompañamiento de la reflexión, este vínculo es sentimiento. Y como es un vínculo, es amor, y como es el vínculo del puro ser y la reflexión, es el amor de Dios. En este vínculo, el ser y la existencia, Dios y el hombre, son uno, completamente traspasados y fundidos (es el punto de conciliación de lo llamado antes A y B); el llevarse y tenerse a sí mismo del ser en la existencia, es su amor hacia sí. Amor que no hemos pensado sólo como sentimiento, puesto que no lo hemos pensado en absoluto. La entrada de este su tenerse a sí mismo junto con la reflexión, es decir, el sentimiento de este su tenerse a sí mismo, es nuestro amor hacia Él. O, según la verdad, su propio amor a sí mismo, en forma de sentimiento; no siendo nosotros capaces de amarlo, sino siendo sólo él capaz de amarse en nosotros.

Este amor mutuo, ni el suyo, ni el nuestro, sino este amor mutuo que nos divide a ambos en dos, y que nos une en uno, es el creador de nuestro tan a menudo ci-

tado ejemplo de concepto de un ser puro, o de un Dios. ¿Qué es entonces lo que nos eleva por encima de toda existencia reconocible y determinada, y sobre el mundo completo de la reflexión absoluta? Nuestro amor, que no se no consuma en ninguna existencia. El concepto sólo hace aquello que puede, aclara y configura este amor vaciando puramente su objeto, que sólo a través de él se hace un objeto, de todo lo que no satisface este amor, no dejándole más que la pura negación de toda concebibilidad junto a la eterna amabilidad. ¿Qué es entonces lo que nos hace ciertos de Dios salvo el amor sublime que reposa absolutamente en sí mismo y que queda más allá de toda duda, sólo posible en la reflexión? ¿Y qué hace que este amor repose en sí mismo sino que éste sea inmediatamente el autollevarse y autoposeerse del mismo Absoluto? No la reflexión, que en virtud de su esencia se divide en sí misma, y se enfrenta consigo misma. No, el amor es la fuente de toda certeza, y de toda verdad, y de toda realidad. He dicho que el concepto de Dios, que resulta un concepto vacío de contenido, define el amor. En cambio, en la vida viviente, les pido que adviertan esto, este amor no está definido, sino que es, y posee y tiene lo amado, pero no en un concepto, que jamás le sigue, sino inmediatamente en el amor y, por tanto, tal como es en sí mismo, porque no es más que el autoposeerse del ser absoluto. Este contenido y materia del amor es aquello que la reflexión de la vida transforma en una esencia estática y objetiva, y entonces esta esencia estática se divide además indefinidamente, y divide lo otro, y así crea su mundo. Pregunto: ¿qué le procura a este mundo, en el que la forma de la esencia y la figura son evidentemente el producto de la reflexión, la materia propia fundamental? Evidentemente el amor

absoluto. El amor absoluto —si lo quieren decir ustedes así— de Dios hacia su existencia, o de la existencia hacia el puro Dios. ¿Y qué le queda a la reflexión? Ponerlo objetivamente y configurarlo indefinidamente. Pero, a la luz de lo último, ¿qué es lo que la reflexión jamás puede detener, sino que prosigue sin interrupción desde cada reflexionado, al que ella ha llegado, al siguiente, y desde éste a su siguiente?

El amor inextirpable es para el Absoluto puro y real, que se le escapa necesariamente a la reflexión, que se oculta tras toda reflexión y, por tanto, que puede buscarse indefinidamente tras toda reflexión; a él tiende el amor por toda la eternidad, y lo que extiende a una eternidad viviente. El amor es, por tanto, superior a toda razón, y es la misma fuente de la razón y la raíz de la realidad, y el único creador de la vida y del tiempo. Con esto he expresado claramente el punto de vista superior real de una doctrina de la bienaventuranza, del ser y de la vida, es decir, de la verdadera especulación, hasta donde nos hemos elevado hasta hoy.

(Finalmente el amor es, así como la fuente de la verdad y la certeza, así también es la fuente de la verdad completa en el hombre real y en su vida. La verdad completa es ciencia: pero el elemento de la ciencia es la reflexión. Así como ahora esta última se aclara a sí misma como amor del Absoluto, y comprende el Absoluto como tiene que hacerlo necesariamente, como saliéndose absolutamente más allá de toda reflexión e inaccesible para ella en cualquier forma posible, ella se introduce en la verdad pura y objetiva; tal como sólo ella, la reflexión, que se funde continuamente con la realidad, es capaz de separar puramente, y de comprender, y de poner creándolos todos los productos en la realidad, y fundamentar así

una doctrina del saber. Brevemente, la reflexión, transformada en amor divino, y aniquilándose por tanto a sí misma puramente en Dios, es el estadio de la ciencia, que yo, en esta ocasión providencial, quiero mostrar de pasada.)

Para darles esto de un modo fácil de retener, y para unirlo a lo que se da ahora. Ya hemos dicho dos veces las palabras de Juan: al principio era la Palabra, etc., o dicho en nuestra expresión dada en un uso inmediato; en primer lugar: al principio, y absolutamente con el ser, era la existencia. Y luego, después que hemos conocido más estrechamente las múltiples determinaciones interiores, y hemos recogido esta multiplicidad bajo la designación de forma: al principio, y absolutamente con Dios, o el ser, era la forma. Y finalmente, después de haber conocido la conciencia, que antes era válida para nosotros como la verdadera existencia con su forma múltiple completa, sólo como existencia de segunda mano y mera manifestación de la misma, conocemos la existencia absoluta y verdadera en su forma propia como amor. Por tanto, expresamos estas palabras: al principio, antes de todo tiempo, y absoluto creador del tiempo, era el amor. Y el amor está en Dios, ya que es su poseerse a sí mismo en la existencia; y el amor es el mismo Dios, en el amor está Dios, y permanece eternamente tal como es en sí mismo. Mediante el amor, a partir de él, como materia fundamental, mediante la reflexión viviente, están hechas todas las cosas, y sin el amor nada se hizo de cuanto se ha hecho; y se hará eternamente, en nosotros y en torno a nosotros, carne, y vive en nosotros, y depende sólo de nosotros mismos contemplar siempre ante nuestros ojos su grandeza, como una grandeza de la exteriorización eterna y necesaria de la divinidad.

La vida viviente Es el amor, y tiene y posee, como amor, lo amado, abrazado y penetrado, traspasado y fundido con él: eternamente uno y el mismo amor. No es el amor el que lo pone eternamente ante sí, y lo divide, sino que eso lo hace la reflexión. Por tanto, en la medida en que el hombre es el amor, y esto es él siempre en la raíz de su vida y no puede ser otra cosa, aunque pueda ser el amor de sí mismo, y en la medida en que es especialmente el amor de Dios, permanece siempre y eternamente lo uno, verdadero e invariable, igual que el mismo Dios, y permanece el mismo Dios. Y no es una metáfora osada, sino que es una verdad literal, lo que dice el mismo Juan: quien permanece en el amor, ése permanece en Dios, y Dios en él. Su reflexión es lo que le aliena este su propio ser, no un ser ajeno, e intenta comprender a través de toda la eternidad aquello que él mismo, siempre y eternamente, y siempre en presencia, es y permanece. No es por tanto su esencia interior, la suya propia, que le pertenece a él y a nadie más, lo que se transforma eternamente; sino que sólo la manifestación de esta esencia que permanece eternamente inaccesible para la manifestación es lo que se transforma. El ojo del hombre le oculta a Dios, y divide la pura luz en rayos de colores, hemos dicho. Ahora decimos: Dios se le oculta a través del ojo del hombre, sólo porque el mismo hombre se oculta a sí a través de su propio ojo, y porque su ver nunca es capaz de alcanzar su propio ser. Lo que ve, es eternamente él mismo. Como también dijimos antes: pero él no se ve tal como él mismo es, ya que su ser es uno, pero su ver es indefinido.

El amor entra necesariamente en la reflexión, y aparece inmediatamente como una vida que transforma la existencia sensible personal en su herra-

mienta, por tanto como un actuar del individuo. Y como un actuar en una esfera que permanece por encima de toda sensibilidad, en un mundo completamente nuevo. Donde esté el amor divino, está necesariamente esta manifestación. Ya que el primero aparece a través de sí, sin un nuevo principio intermedio. Y además, donde no está esta manifestación, tampoco está el amor divino. Es totalmente inútil decirle a quien no está en el amor: actúa moralmente; ya que el mundo moral sólo se muestra en el amor, y sin amor no hay mundo moral; e igualmente vano es decir a quien vive ahí que actúe: ya que su amor vive ya a través de sí mismo, y el actuar, y el actuar moral es meramente la serena manifestación de esta su vida. El actuar no es nada en sí y para sí mismo, y no tiene un principio propio; sino que mana tranquilo y suave del amor, tal como la luz parece manar del sol, y como el mundo efectivo mana del amor interior de Dios a sí mismo. Quien no actúa tampoco ama, y quien cree amar sin actuar, su fantasía está puesta en movimiento meramente mediante una imagen del amor traída desde fuera hacia sí, imagen a la que no le corresponde ninguna realidad interior que repose en ella. Quien dice «yo amo a Dios», dice el mismo Juan —y después de haber expuesto en un sentido bastante correcto el amor al hermano como la moralidad superior—, y odia a su hermano, es un mentiroso; o como diríamos nosotros, adaptado a nuestro tiempo, pero no más dulcemente, es un fantasioso, y no tiene el amor de Dios en él, y el amor de Dios no es la raíz de su verdadera vida, sino que como mucho sólo se imagina que lo es.

Hemos dicho que el amor está eterna y plenamente penetrado en sí. Y tiene eternamente en sí, como amor, la realidad completa. La reflexión es mera y ex-

clusivamente la que divide y separa. Por tanto, y con esto regresamos al punto en el que nos quedamos en la última lección, la división de la vida divina una en diversos individuos tampoco sucede en el amor, sino sólo en la reflexión. El individuo que se manifiesta a sí mismo como actuando, y todos los individuos que se le manifiestan fuera, son sólo la manifestación del amor uno, pero no el mismo amor. El amor debe manifestarse en su propio actuar; fuera de ahí no existiría: pero el actuar moral de los demás no es la manifestación del amor accesible inmediatamente a él. La falta del mismo no demuestra inmediatamente la falta de amor; por tanto, como dijimos en la última lección, la moralidad y la religiosidad de otros no son incondicionalmente queridos, sino con la conformidad en la libertad de los otros. Y la ausencia de esta moralidad general no estorba la paz del amor que reposa absolutamente en sí mismo.

La moralidad y religiosidad de todo el reino espiritual restante está vinculado inmediatamente con el actuar de cada individuo particular, como el efecto con su causa. El religioso moral quiere extender en general la moralidad y la religiosidad. Pero la separación entre su religiosidad y la de los demás es exclusivamente una separación en la reflexión. Su afección por el éxito o fracaso tiene que suceder por tanto según la ley de la reflexión. Pero como ya hemos visto antes en otra ocasión, la pasión propia de la reflexión es la aprobación o la desaprobación, que no tiene que ser fría, sino que se hace tanto más apasionada cuanto más capaz de amor es el hombre. En efecto, la reflexión conlleva una pasión por la moralidad de los otros, ya que esta reflexión es la superior para el religioso, y es la auténtica raíz del mundo fuera de él, abarcable

con pasión, que es para él pura y exclusivamente un mundo de espíritus.

Lo ahora dicho nos da los principios para caracterizar más profundamente el sentido del religioso frente a otros sentidos, o aquello que se llamaría su amor humano, como pudo suceder en la lección anterior.

Ante todo, no hay nada más alejado de este amor humano religioso que este apreciado bienestar, y este estar siempre bien, y que todo esté bien. La última manera de pensar, muy lejos de ser el amor a Dios, es mucho más la absoluta superficialidad, descrita suficientemente en un discurso anterior, y el interior desperdigamiento de un espíritu que ni es capaz de amar ni de odiar. No preocupa al hombre religioso —ya que no es su oficio propio preocuparse por una subsistencia digna del hombre— la felicidad sensible del género humano, ni quiere ninguna felicidad para él fuera del camino del orden divino. No puede pretender querer hacerles felices a través de las circunstancias, así como tampoco puede pretenderlo Dios: ya que la voluntad y decisión de Dios, también sobre su género hermanado, es siempre la suya. Así como Dios quiere que no se encuentre paz ni descanso excepto en Él, y que cada uno se atormente y corroa hasta la autoaniquilación y su vuelta a Dios, así también lo quiere el hombre entregado a Dios. Encontrando de nuevo su ser en Dios, amará su ser; odia íntimamente su ser fuera de Dios, y es su amor a su auténtico ser que odie a su ser limitado. Os figuráis, dice Jesús, que he venido a traer la paz a la tierra —paz: que todo lo que hay se encuentre bien—; no, puesto que vosotros sois como sois, os traigo la espada. También el hombre religioso está muy alejado de la tendencia conocida y a menudo recomendada de la misma su-

perficialidad citada, de liberarse algo más allá de las circunstancias temporales, para que se pueda permanecer en esta agradable afinidad, aclararla y explicarla en lo bueno y lo bello. Quiere verlos cómo están en la verdad, y los ve así, ya que el amor le agudiza la vista. Juzga severa y estrictamente, pero correctamente, y penetra en los principios de la manera de pensar dominante.

Viendo lo que los hombres podrían ser, su pasión dominante es una santa indignación contra su existencia indigna y deshonrosa; viendo que llevan en su fundamento más profundo toda la dignidad, sólo que en ellos no ha llegado hasta la manifestación, considerando que a través de todo aquello que se les reprocha, se causan a sí mismos el mayor dolor, y que aquello a lo que se ha tendido a llamar su maldad, es sólo la irrupción de su propia miseria profunda, pensando que deberían tender sus manos al bien que siempre les rodea, para hacerse en un momento dignos y bienaventurados: viendo esto le sobrecoge la más profunda nostalgia y el más íntimo lamento. Su propio odio lo impulsa exclusivamente el fanatismo de la inversión, que no se conforma con ser indigno en su propia persona, sino, en cuanto es capaz de alcanzar, tiende a hacerlo indigno todo, como a sí mismo, y se irrita interiormente ante cada visión de algo bueno fuera de él, y se exaspera hasta el odio. Ya que, siendo lo primero descrito sólo un pobre pecado, lo último es obra del demonio. Ya que también el diablo odia lo bueno, no sólo porque es bueno, lo que sería completamente impensable, sino por envidia, y porque él mismo no es capaz de traerlo a sí. Asimismo, según nuestra nueva descripción, el entusiasmado por Dios quiere que a él y a todos sus hermanos, por todos lados y en todas direcciones, les

resplandezca eternamente sólo Dios, tal como es en sí mismo. En cambio, el entusiasmado por sí mismo, quiere que a él y a todos sus semejantes, por todos lados y en todas direcciones, les resplandezca eternamente sólo la imagen de su propia indignidad. Mediante este salirse de su propia individualidad, sobrepasa el límite natural y humano del egoísmo, y hace de sí mismo un ideal general y un Dios, todo lo cual hace el diablo.

Finalmente, totalmente decidido, invariable y permaneciendo igual a sí mismo, se manifiesta en el religioso el amor a su género porque él, jamás y bajo ninguna condición, desespera de trabajar en su ennoblecimiento, y, lo que resulta de ello, que jamás y bajo ninguna condición pierde la esperanza en ellos. Su actuar es la manifestación necesaria de su amor; pero además su actuar brota necesariamente hacia afuera, y pone un fuera para él, y pone su pensamiento de que este fuera debe hacerse algo real. Sin la extirpación de este amor en él, no puede faltar jamás ni este actuar ni su pensamiento necesario en el actuar. Siempre que es rechazado desde afuera, sin el éxito esperado, se remite a sí mismo, creando, desde la fuente del amor que eternamente mana en él, nuevos ímpetus y amor, y nuevos medios; y es impulsado por ellos a un nuevo intento y, si también éste fracasa, a uno nuevo; presuponiendo cada vez, que lo que hasta ahora no ha resultado puede resultar ahora, o la próxima vez, o la siguiente, y si no le resulta, con su ayuda, y según sus trabajos preliminares, le resultará a un actuador siguiente. Así se le transforma el amor en una fuente que eternamente mana fe y esperanza; no en Dios, ya que tiene a Dios viviendo presente en él, y no necesita creer en Dios, y Dios se le da eternamente tal como es; y no tiene por tanto nada que

:sperar de Él, sino de la fe y la esperanza en los hom-
›res. Esta fe imperturbable, y esta esperanza incansa-
›le es aquello mediante lo cual puede superar toda in-
lignación o lamento con que la contemplación de la
'ealidad pueda llenarle. Tan pronto como quiera,
›uede traer a su pecho la paz más segura y el reposo
nás imperturbable, tan pronto como los pretenda. ¡Él
nira hacia el futuro más allá del presente! Y tiene en
:ste momento la infinitud completa ante sí, y puede
ıñadir milenio sobre milenio, tantos como quiera, que
ıo le cuestan nada.

Finalmente —¿y dónde está el final?— tiene que
liscurrir todo hasta el puerto seguro del reposo y la
›ienaventuranza eterna. Finalmente tiene que mani-
estarse el imperio divino, y su poder, y su fuerza, y
u grandeza.

Y así habríamos unificado en un punto los rasgos
›rincipales para la pintura de la vida bienventurada,
:n la medida en que es posible tal pintura. La biena-
'enturanza misma consiste en el amor, y en la satis-
acción eterna del amor, y es inaccesible a la reflexión:
l concepto puede sólo expresarla negativamente, y lo
nismo le sucede a nuestra descripción, que se mueve
n el concepto. Sólo podemos mostrar que el biena-
'enturado está libre de dolor, de esfuerzo, de apetito;
.o se puede describir en qué consiste positivamente
u bienaventuranza, sino sólo sentirla inmediata-
nente.

Miserable hace la duda que nos arranca de aquí, y
ı inseguridad que extiende ante nosotros una noche
mpenetrable en la que nuestro pie no encuentra
poyo firme. El religioso está eternamente fuera de la
›osibilidad de la duda y la inseguridad. Sabe seguro
n cada momento lo que quiere y lo que debe querer,
a que para él mana inconfundible, eterna e inmedia-

tamente desde la divinidad, la más íntima raíz de su vida, su voluntad: su señal es sincera, y para lo que es su señal tiene una mirada sincera. Sabe seguro en cada momento que sabrá por toda la eternidad lo que quiere y debe, que por toda la eternidad la fuente del amor divino abierta para él no se agotará, sino que lo mantendrá sin falta y lo guiará eternamente. Ella es la raíz de su existencia. Ahora se le ha manifestado claramente, y su ojo está fijo en ella con íntimo amor. ¿Cómo podría secarse ésta, cómo podría éste girarse a otro lado? Nada le extraña de lo que trascurre en torno a él. Lo conciba o no, sabe seguro que sucede en el mundo de Dios, y que no puede haber nada en éste que no tienda al bien.

En él no hay temor acerca del futuro, ya que lo absolutamente bienaventurado lo guía eternamente. Ningún arrepentimiento sobre lo pasado, ya que en la medida en que no estaba en Dios, no era nada, y esto ahora ha pasado ya, y desde su vuelta a la divinidad ha nacido a la vida. Pero, en la medida en que estaba en Dios, es correcto y bueno lo que ha hecho. Jamás tiene que prohibirse algo, ni que desear algo, ya que posee siempre y eternamente la completa plenitud de todo aquello que es capaz de comprender. Para él se ha desvanecido el trabajo y el esfuerzo. Toda su manifestación trascurre amable y ligera desde su interior, y se desprende de él sin cansancio. Para decirlo con las palabras de uno de nuestros grandes poetas:

Eternamente clara, y con pureza de espejo, y llana,
Discurre la vida leve como el céfiro
En el Olimpo, para los bienaventurados.
Cambian las lunas y se desvanecen las generaciones,
Florecen las rosas de su juventud de dioses,
Sin cambio en eterna ruina.

Todo esto quería decirles en estas lecciones acerca de la vida verdadera y su bienaventuranza. Es muy cierto que podría seguirse hablando más de este tema, y que sería especialmente muy interesante acompañar al hombre moral-religioso, después de haberlo conocido en el centro de su vida, desde ahí hasta la vida ordinaria, hasta los asuntos y circunstancias más comunes, y contemplarlo ahí en toda su amabílidad y serenidad verdaderamente conmovedora. Pero sin un conocimiento fundamental de este primer punto básico, una tal descripción se pierde para el oyente o en una declamación vacía, o en una imagen etérea que agrada estéticamente, pero que no lleva en sí ningún fundamento verdadero de su consistencia. Y éste es el motivo por el que nos reservamos la continuación. Para los principiantes hemos dicho suficiente, quizá incluso demasiado.

Para dar a toda la obra su final adecuado, les invito todavía a una última clase.

UNDÉCIMA LECCIÓN

Honorable asamblea:

Con nuestro último discurso ha quedado completamente agotado el tema de nuestra investigación, en la medida en que debía ser agotado, y sólo me queda por añadir una advertencia general, dentro —se entiende— de los límites que marca esta relación libre y liberal que estos discursos han trabado entre ustedes, honorable asamblea, y yo, que hoy llega a su final, y que la buena costumbre bien fundada me impone.

Mi deseo era comunicarme a ustedes tan íntimamente como me fuera posible, traspasarles a ustedes, y según mi sentido, ser traspasado por ustedes. También creo haber logrado expresar realmente los conceptos que aquí debían ser traídos al lenguaje con una claridad al menos antes no alcanzada, así como también colocar estos conceptos en su contexto natural. Pero incluso con la más clara exposición del concepto, y con la más correcta comprensión de estos conceptos por el oyente, siempre puede quedar abierto un enorme abismo entre el emisor y el receptor, que puede quedar apartado de la comunicación en su posible interioridad; y en nuestra época hay que

contar con esta insuficiencia como con la auténtica regla, cuyo contrario es sólo la excepción.

Esta insuficiencia en la interioridad del receptor de la doctrina expuesta tiene en nuestra época dos fundamentos principales:

En primer lugar, uno no se entrega, como debería, a la lección expuesta con todo el espíritu, sino quizá sólo con el entendimiento y la fantasía. En el primer caso se considera exclusivamente con apetito de saber, o con apetito de novedad, para ver cómo puede hacerse o cómo se presenta, indiferente por lo demás acerca de si el contenido se muestra de un modo o de otro. O se disfruta en el segundo caso meramente de la serie de imágenes, de manifestaciones, de palabras que agradan y modos de hablar que se han desplegado ante nuestra fantasía, indiferente por lo demás acerca del contenido. Se lo pone fuera de sí, y se lo aparta de sí mismo ante sí, y se lo escinde de sí, en vez de, como se debería hacer, dirigirse a él con verdadero amor y ver qué dice. También se le presupone al emisor la misma conformidad, creyendo que él sólo puede especular de un modo que no resulte desagradable, aportar su sentido agudo y dejar que asombre su arte dialéctica, hacer frases bellas, y todo eso. Pero planteándole la pregunta —y sea esto en su propio corazón— de si él mismo, amante y viviente, puede ser comprendido a partir de aquello que dice, y con el supuesto de que él también desearía comprendernos a nosotros si fuera capaz, temeríamos sobrepasar los límites del derecho individual, hacerle un escarnio, transformarle quizá en fanático. Pero, si no se cumple dicho supuesto ahí donde pudiera y debiera cumplirse, quizá no se causa ningún daño al orador, que puede ponerse fácilmente más allá de este juicio ajeno que queda por debajo de sus verdaderas con-

vicciones; pero se causa un daño al receptor, ya que tal como lo recibe, pierde el adoctrinamiento dado y aquello no tiene para él ninguna referencia a la vida si no se la da él mismo. Esta contemplación fría e indiferente por el mero entendimiento es el carácter del modo de pensar científico, y todo desarrollo efectivo por la ciencia pasa por esta indiferencia sobre el contenido, interesándose sólo por la corrección de la forma, permaneciendo tranquilo hasta su total generación en esta indiferencia. Pero, en cuanto se ha completado, discurre de nuevo de vuelta a la vida, a la que todo se refiere finalmente. Nuestra finalidad en las presentes lecciones no ha sido científica, aunque se han hecho algunas referencias a las necesidades científicas de mis oyentes, conocidas por mí. Sino que nuestra finalidad era práctica. Por tanto, estando al final, tenemos hoy que confesar que no tendríamos nada que objetar si alguien supusiera que, con lo presentado en estas lecciones, se ha pretendido seriamente que los fundamentos expuestos por nosotros hayan salido de la vida y hayan regresado a la misma, que, en efecto, nosotros hemos deseado que pudieran influir en el amor y la vida de nuestros oyentes. Y que, en el caso de que esto haya sucedido realmente, hemos alcanzado completamente nuestra finalidad, y creemos que la comunicación ha sido tan íntima como debía ser.

Un segundo obstáculo para la comunicación interior en nuestra época es la máxima dominante de no querer tomar partido, y no decidirse ni a favor ni en contra; modo de pensar que se llama escepticismo y que admite aún otro nombre. Ya en el trascurso de estas lecciones hemos hablado sobre él. Su fundamento es la carencia absoluta de amor, incluso del amor más corriente a sí mismo; el grado más profundo de la dis-

persión del espíritu descrita arriba, donde el hombre no es capaz de preocuparse sobre su propio destino, o la opinión verdaderamente brutal de que la verdad no es un bien y que nada yace en el conocimiento de ella. Para salirse más allá de este escepticismo traidor, que de ningún modo es sentido agudo, sino el grado supremo del sentido obtuso, hay que estar al menos de acuerdo consigo mismo en si hay verdad, si ésta es alcanzable por el hombre, y si es un bien. He de confesar al final de estos discursos que si hoy alguien, incluso sobre el punto ya comentado, no estuviera en lo puro; incluso en el caso de que pidiera aún tiempo para pensarse al menos la decisión entre el sí o el no acerca del resultado expuesto aquí, y que, aprobando por lo demás la totalidad de la exposición, confesara no tener un juicio sobre la cosa misma, que, digo, entre éste y yo, la comunicación mutua y la reciprocidad habrían caído en lo superficial. Pero habría recibido un aumento en su provisión de opiniones posibles, determinándole ya a él para algo más preferente. Es para mí, no tan cierto como el sol en el cielo, o este sentimiento de mi propio cuerpo, sino infinitamente más cierto, que hay verdad, y que es accesible al hombre, y que es claramente concebible por él. También yo digo estar muy convencido de haber comprendido por mi parte esa verdad a partir de un cierto estadio propio para mí y en un cierto grado de claridad, ya que de otro modo callaría, y evitaría adoctrinar oralmente o por escrito. Finalmente, también digo estar convencido de que aquello, que entre otros sitios también he expuesto aquí, es esta verdad eterna, invariable, que hace falso todo lo que se le opone. Ya que, si no, no habría expuesto esto, sino lo otro que hubiera tenido por verdadero. Desde hace ya tiempo se ha intentado arrojar sobre mí la sospecha,

por uno y otro lado, entre el gran público que lee y que escribe, de que yo parezco ser de la opinión particular expresada últimamente. Yo lo he confesado y reconocido de muchos modos en el mismo camino de la imprenta; pero —la letra no avergüenza— parece que se piensa de mí, y se mantiene la esperanza, de que yo me vaya a avergonzar de la inculpación que se repite continuamente con este fin. He querido, a la vista de una amplia y honorable asamblea, y mirando a la misma a los ojos, reconocer oralmente la verdad de cada acusación contra mí.

También ha sido mi seria finalidad y mi intención en todas las comunicaciones, y por tanto también en estos discursos dirigidos a ustedes, honorable asamblea, hacer claro y comprensible por todos los medios que han estado a mi alcance aquello que he reconocido, y en la medida en que dependía de mí, forzarles a la comprensión; donde —como yo estaba seguro de esto— se generará por sí mismo el convencimiento de la verdad y la corrección de lo expuesto; por tanto, siempre ha sido mi finalidad, y también ahora, extender mi convencimiento, o hacer prosélitos, palabras con las que incluso aquellos que las odian quieren expresar esta intención, que yo admito con toda franqueza. Esta modestia, que se me ha recomendado muy frecuentemente y de muchas maneras, de decir: vean ustedes mi opinión, y cómo veo yo para mí el asunto, siendo yo además completamente *de la* opinión, de que esta opinión mía no es en nada mejor que todas las demás que se han tenido, desde el comienzo del mundo, y que se tendrán hasta su final; no puedo, por tanto, traer a mí esta modestia, por el motivo dado, porque yo reconozco en esta modestia la mayor inmodestia, y tengo por arrogancia terrible y digna de repulsión creer que alguien quiera saber

cómo vemos una cosa para nosotros, y abrir la boca para adoctrinar, mientras se es consciente de su *opinión*, pero no de su *saber*. Tengo que resignarme totalmente, después que la cosa ha sucedido, a que no se me haya comprendido, y que, por tanto, no haya habido convencimiento, ya que no hay ningún medio lógico exterior para forzar a la comprensión, sino que la comprensión y el convencimiento sólo surgen de lo más íntimo de la vida y de su amor. Pero ya previamente me he resignado a la incomprensión, y ya durante la comunicación, porque contar con algo que deba resultar de ahí es algo que no puedo. Y no lo he hecho nunca, ni tampoco en estas lecciones.

Los ya citados obstáculos sobre una comunicación interior y fructífera sobre temas serios se los encuentra uno siempre de nuevo frescos y renovados, incluso en aquellos que tienen fuerzas y ganas de elevarse sobre ellos, mediante las circunstancias diarias que se encuentran en la época. Ustedes encontrarán, honorable asamblea, tal como mi opinión mostrará más claramente, que hasta ahora, ni he citado ya estas cosas, ni he aludido indirectamente a ellas: pero ya me he decidido por fin, tras muy serias reflexiones y consideraciones, para terminar, a reconocer estas circunstancias en su existencia, en dignificarlas desde su principio, y a través de esta profunda visión armarles a ustedes para el futuro, en la medida en que yo soy capaz, y en la medida en que una fuerza ajena es capaz de hacerlo.

No debe distraerme de esto el odio casi general, muy conocido por mí, contra lo que se llama polémica; ya que este mismo odio procede de esta circunstancia con la que yo entablo la lucha, y es uno de sus componentes principales. Donde no es todavía algo indigno, él es ahí más profundamente al menos

el rechazo enfermizo de toda diferencia y separación estricta, para la que se necesita de la controversia, y el amor insuperable hacia la confusión, descrita antes suficientemente, y dispersión de todos los objetos.

Tampoco me debe distraer la exhortación que se oye muy frecuentemente: habría que alejarse de estas cosas y despreciarlas. No se puede esperar que en nuestra época cualquier hombre de carácter y conocimiento claro sea confundido con el desprecio contra el supuesto de que pueda ser criticado y ofendido en su persona por el juicio de las circunstancias; y aquellos exhortadores no quieren reconocer qué cantidad de desprecio merecen ellos mismos, y a menudo reciben al momento, por la opinión de que tendrían que recordarnos el desprecio debido.

Tampoco debe distraerme el supuesto corriente de que sólo se contradice, se lucha y se polemiza para satisfacer un apasionamiento personal, y hacer daño además a quien nos ha hecho daño a nosotros. Mediante este presupuesto, hombres débiles que no saben nada de una verdad firme y de su valor creen incluso tener un motivo honrado para odiar y despreciar con derecho esta molesta polémica desde su comodidad. Ya que, que alguien crea que sólo desde un interés personal se puede oponer a algo, no demuestra sino que éste, para sí mismo, sólo puede polemizar por este motivo, y si alguna vez debe polemizar, sería sólo el odio personal el que le impulsara a ello. Y aquí tomamos el consejo dado arriba de despreciar con ganas las cosas de este tipo. Ya que, que uno tal, sin otra demostración, nos fije como iguales a él, es un insulto que sólo puede ser respondido con desprecio, y que será respondido así por todo hombre justo.

Tampoco debe distraerme que se diga: son sólo unos pocos los que dicen o piensan así. Ya que esta

afirmación es una falta de verdad con la que el reprobable temor hacia los mejores se alivia algo. Contados por encima, piensa así el noventa y nueve por ciento en las zonas educadas de Alemania. Y en los círculos superiores, que llevan la voz cantante, del modo más enérgico. Y con ello no se puede disminuir la proporción mostrada, sino que más bien se ampliará. Y aunque haya tan sólo unos pocos oradores de este partido, y tales, que den impreso el espíritu del mismo, entonces esto sucede sólo porque los oradores son los menos, pero lo que no se puede imprimir se lee y se vivifica en la tranquilidad más oculta de su espíritu en el molde adecuado de su sentido verdadero. Que lo último sucede así de hecho, y que nosotros no hacemos injustamente la acusación al público, con todo el cuidado con que se pueda velar por sus expresiones en cuanto conserva su comprensión, resulta sin duda en cuanto es llevado al apasionamiento, lo que sucede siempre que se toca a uno de sus oradores y tutores. Ellos se levantan todos, hombre a hombre, y se unen contra el enemigo más común, como si cada uno se creyera atacado en su más querida propiedad.

Aunque se pueda concluir con todos los individuos que hemos conocido de este partido, y apartarse de él, entonces esto no debe hacerse a través del mero desprecio hacia el propio asunto. Ya que es el asunto de la más decidida mayoría, siendo casi el acuerdo general, y permanecerá así mucho tiempo. También ve este cuidadoso apartarse de todo contacto con aquellos asuntos, y el pretexto, no muy distinto de la cobardía, de ser demasiado distinguido para ello, y parece como si temiera ensuciarse en aquellos rincones; pero la enérgica luz del sol tiene que poder destruir toda oscuridad cavernosa, sin tomar con ello la oscu-

ridad en sí. No puede en absoluto abrir los ojos de los ciegos en estas cavernas, pero puede mostrar a los que ven qué aspecto tienen estas cavernas.

Hemos mostrado en lecciones anteriores, y tratado en éstas de cuando en cuando, que el modo dominante de pensar de la época invierte los conceptos de honor y de vergüenza, y tiene por glorioso lo verdaderamente despreciable, y por despreciable el verdadero honor. Así es como a aquél, sólo con que haya oído tranquilamente, tiene que habérsele iluminado el escepticismo citado antes, que bajo la designación de sentido agudo la época suele tener por lo luminoso, pero evidentemente es sólo sentido obtuso, superficialidad y debilidad del entendimiento. Pero, muy especial y preferentemente, esta inversión particular de la época vale respecto de la religión. Si yo no les he hecho al menos ver claro que toda irreligiosidad permanece atrapada en la superficie de las cosas y en la apariencia vacía, y que, por tanto, presupone una carencia de fuerza y de energía del espíritu, a lo que necesariamente conduce la debilidad, tanto de la cabeza como del carácter, entonces todas mis palabras se han perdido para ustedes. En cambio la religión, elevándose por encima de la apariencia y penetrando en la esencia de las cosas, descubre necesariamente el uso más feliz de las fuerzas del espíritu, el más supremo sentido profundo y el sentido agudo, e, inseparables de ellos, las fuerzas supremas del carácter. Que por tanto, según los principios de todos los juicios sobre el honor, el irreligioso tendría que ser despreciado y menos valorado, y el religioso altamente respetado. La manera dominante de pensar de la época lo invierte. Nada trae para la mayoría de ella la deshonra más inmediata y segura que dejarse atrapar en un pensamiento religioso o en un sentimiento de este

tipo. Y, por consiguiente, nada puede traer una honra más segura que si uno se conserva libre de tales pensamientos y sentimientos. Lo que en este sentido parece dar algún embellecimiento a la época es que sea capaz de pensar la religión sólo como superstición, y que crea tener derecho a despreciar esta superstición como algo de lo que está alejada, y como esta superstición y la religión son lo mismo, a despreciar toda religión. Ahora la incomprensión y la desmedida ignorancia que procede de esta incomprensión juegan para la época dos golpes de una sola vez. Ya que en primer lugar no es verdad que la época esté lejos de toda superstición. La época, tal como puede verse con los ojos a cada ocasión, está interiormente llena de ella, ya que tiembla y se asusta a cada contacto enérgico con la raíz de la superstición. Pero, y lo que es lo principal, la misma superstición es el opuesto absoluto de la religión, es sólo irreligiosidad, sólo que con otra forma. Ella es la irreligiosidad melancólica; en cambio, aquella que la época traería gustosamente a sí, si pudiera, sólo como liberación de aquella melancolía, sería la irreligiosidad superficial.

Ahora puede comprenderse bien cómo el último ambiente puede ser para el ánimo de cada uno mejor que el primero. Y también puede celebrarse en el hombre esta pequeña mejora de su estado. Pero cómo, mediante esta alteración en la forma superficial, sea digna de respeto y comprensión la irreligiosidad que permanece esencialmente, es algo que jamás lo comprenderá alguien sensato.

Por tanto, la mayoría de los contemporáneos desprecia incondicionalmente la religión. ¿Cómo hace posible llevar este desprecio al hecho y la expresión? ¿Comprende esta mayoría la religión con fundamentos racionales? ¿Cómo podría, puesto que no sabe ab-

solutamente nada de religión? ¿O quizá con escarnio? ¿Cómo podría, ya que el escarnio presupone algún concepto de lo escarniado, de los que ésta carece? No, ellos repiten sólo de palabra que se ha dicho esto y lo otro, que quizá podría referirse a la religión, y sin añadir más por su parte se ríen, y cada gentil ríe para la sociedad. Pero no como si el primero, o cualquiera de sus sucesores, estuviera realmente estimulado internamente en su espíritu por una representación ridícula que sin un concepto es absolutamente imposible, sino sólo según el pacto general. Y así ríe pronto toda la sociedad, sin que ningún individuo sea consciente de ningún motivo para reírse. Pero cada uno piensa que su vecino bien podría tener tal motivo.

¡Prosigamos ahora con la ilustración de lo que estamos tratando! La narración de cómo he sido traído a esta ciudad a dar explicaciones filosóficas populares a un público variado sería demasiado larga. Pero, supuesto esto, cualquiera que tenga algún conocimiento del tema comprende que si se deja aparte la mera finalidad científica no queda de la filosofía nada interesante y comprensible en general para un público variado más que la religión. Que despertar los sentimientos religiosos sea el auténtico y verdadero fin de estas conferencias lo había expresado ciertamente al final de mis lecciones del pasado invierno, que también están impresas para ser leídas, y para ser leídas con este fin. También había añadido la explicación de que estas lecciones son sólo una preparación de este asunto, que nosotros habríamos introducido en ustedes sólo lo más importante de la esfera de la religión del entendimiento, pero que la esfera completa de la religión de la razón ha permanecido intacta. Se podría esperar de mí que, si entonces tomara de nuevo estas conversaciones, las tomara ahí donde las había de-

jado. Tuve que caracterizar un tema para las lecciones populares de un modo popular. Encontré que la designación de «exhortación para una vida bienaventurada», caracterizaría perfectamente estas lecciones. Creo todavía hasta hoy que no me he equivocado en eso, y ustedes mismos, honorable asamblea, pueden, después de haber oído el tratamiento hasta el final, decidir si han oído una exhortación para la vida bienaventurada, o si han oído otra cosa. Y así ha sucedido que una tal exhortación fue anunciada en los periódicos. Así lo encuentro yo, todavía hasta este momento, muy apropiado y natural.

No me habría sido inesperado, y habría encontrado natural, que a una mayoría como la descrita, mi discurso, y toda mi realización, le hubieran parecido como insuperablemente cómicos, y que hubieran encontrado ahí una fuente inagotable de risas. Habría encontrado natural que los editores de periódicos y los redactores de hojas sueltas hubieran enviado corresponsales a mi sala de conferencias para llevar a sus hojas la fuente que discurre aquí de lo risible y emplearla para regocijo de sus lectores. ¡«Exhortación a la vida bienaventurada»! No sabemos en absoluto qué podría entender el hombre por vida, y por vida bienaventurada, pero siempre es una curiosa yuxtaposición de palabras, que así unidas jamás habían llegado a nuestros oídos. Se puede prever fácilmente que con ello no saldrán más que cosas de las que un hombre educado en la buena sociedad no hable a gusto. Y, en cualquier caso, ¿no habría podido prever el hombre que nos reiríamos de él? Ya que, si fuera un hombre sensato, tendría que querer evitar esto a cualquier precio, y entonces su falta de habilidad es clara; por ahora queremos reír, según el pacto general; y hasta es posible que durante este reír nos

venga aún una ocurrencia propia y un añadido que fundamente este reír.

No sería imposible que tal ocurrencia viniera. Por ejemplo, podría decirse: ¡Con qué bienaventuranza puede alabarse al hombre que quiere dar a los otros una exhortación a la vida bienaventurada! A primera vista ya el giro parece chistoso. Pero seamos pacientes para echar un segundo vistazo. Supuesto realmente el caso de que aquel del que se habla, por la clara intención de sus principios fundamentales, se encontrara totalmente bien y tranquilo, ¿se le habría causado entonces una burla justa, si se le hubiera reprochado esto? «Sí, pero decir esto de sí mismo, ¿no es una autoalabanza desvergonzada?» Sin duda que no habrá dicho esto de sí, y que un hombre serio debería tener otros temas, aparte de sí mismo, de los que pudiera hablar si quisiera. Pero si quizá en la afirmación de que hay una cierta manera de pensar que extiende la paz y la tranquilidad sobre la vida, y en la promesa de que se quiere dar a conocer esta manera de pensar a otros, está necesariamente el presupuesto de que se tiene ya esta manera de pensar y que se ha ganado a través de ella paz y tranquilidad, ya que ella no puede dar sino paz; y si no se puede decir sensatamente lo primero sin reconocer implícitamente lo segundo: entonces tiene que seguirse absolutamente lo que sigue. ¿Y sería una gran desvergüenza, que provocaría un ridículo insalvable, si se hubiera advertido por el contexto necesario que no se tenía a sí mismo por obtuso, ni por malo ni miserable?

En efecto, honorable asamblea, justamente ésta es la única desvergüenza y el único ridículo en la mayoría de la que hablamos. Y sacamos a la luz con lo dicho el espíritu más íntimo de su vida. Todo comportamiento entre los hombres debe fundamentarse,

según el principio tal vez oculto para esta mayoría, pero que fundamenta todos sus juicios, en el presupuesto implícito de que todos nosotros somos del mismo modo pobres pecadores: quien tenga a los demás aparte de él por algo mejor, es un necio. Quien se tiene a sí mismo ante ellos por algo mejor, es un narcisista arrogante; ambos son mofados. Pobre pecador: en arte y en ciencia. Todos nosotros no podemos ni sabemos nada, cada uno quiere en cambio decir a gusto una palabra: eso debemos reconocerlo mutuamente con humildad, y hablar, y dejar hablar. Pero quien supone otra cosa, y lo hace en serio, como si supiera o fuera capaz de algo, actúa contra el pacto, y es un arrogante. Pobres pecadores en la vida: el último fin de todos nuestros impulsos y movimientos es mejorar nuestras circunstancias exteriores. ¿Quién no lo sabe? El tipo de vida según contrato exige que no se diga esto al otro a la cara, como tampoco el otro está obligado a decirlo en voz alta, sino que hay permitidos según el contrato unos ciertos pretextos. Pero todos tienen que suponerlo implícitamente, y quien se ponga en contra del supuesto implícito es un arrogante y un hipócrita.

A partir del principio expuesto surge la queja conocida contra los pocos mejores en la nación, queja que se puede oír y también leer impresa. La queja: ¡Cómo, el hombre quiere hablarnos de lo bello y noble! ¡Qué poco nos conoce! Que nos dé, mediante chistes de mal gusto, la fiel imagen de nuestra propia vida frívola y trivial. Porque eso nos gusta, y entonces es nuestro hombre, y conoce a su época. Nosotros mismos comprendemos bien que aquello que no nos gusta es excelente, y que aquello que nos gusta es malo y miserable: pero en cambio nos gusta lo último: somos así. De este principio surgen todos los

reproches de arrogancia y altanería que los escritores se hacen unos a otros en la prensa pública, y la gente de mundo con palabras; y todo el montón de chistes fijos y acuñados que se encuentran en curso público. Yo me comprometo, si hubiera que hacer la prueba, a que todos los sarcasmos del mundo, exceptuando como mucho la milésima parte, proceden del principio: aún no sabe que los hombres son pobres pecadores, o cree ser mejor que todos nosotros, o las dos a la vez. Por regla general ambos principios están unificados. Así, en el sentido de esta mayoría, el ridículo de una exhortación para la vida bienaventurada no consistiría sólo en que yo me creyera que puedo dar una tal exhortación, sino también en que me propusiera encontrar oyentes para tal exhortación, y oyentes que regresaran a la segunda lección, y en caso de que los encontrara, que ellos creyeran que aquí se podría aprovechar algo para ellos.

Con el supuesto de esta pecaminosidad de todos vive siempre esta mayoría: siempre mantiene este supuesto. Y de quien ataca este supuesto se ríe la mayoría, si la ha dejado con buen humor, o se enfada con él, si se la ha puesto rabiosa. Lo que suele ocurrir, entre otros casos, también con las mismas profundas investigaciones de su verdadera esencia, como la presente. Por este supuesto ella se vuelve mala, profana, irreligiosa, y esto cada vez más cuanto más permanece ella ahí. Justamente al revés, el hombre bueno y correcto, aunque reconoce sus defectos y trabaja incansable para corregirlos, no se tiene por un pecador sustancial ni por radicalmente malo: ya que quien se reconoce en su esencia como tal es y permanece así a causa de ello. Junto a lo que le falta también el hombre bueno reconoce lo que tiene, y tiene que reconocerlo, ya que debe usarlo. Se comprende que con

eso no se está dando honor a sí mismo: ya que seguro que no hay nada bueno en quien no tiene una identidad. Tampoco, como podría pensar en teoría de sus circunstancias, en su trato efectivo con los hombres los presupone como malos y pobres pecadores, sino que los presupone como buenos. No tiene nada que ver con la pecaminosidad, ni se vuelve para nada a ella, sino que se vuelve al bien que con certeza hay oculto en ellos. No cuenta ni trata con lo que no debe ser en ellos, como si no existiera en absoluto. Cuenta en cambio justamente con lo que debe haber en ellos, según las circunstancias actuales, como con algo que, puesto que tiene que ser, lo presupone, y bajo ninguna circunstancia lo negará. En caso de que, por ejemplo, adoctrine, no quiere ser comprendido por la dispersión, sino sólo por la atención. Ya que la dispersión no debe darse, e importa mucho más aprender a prestar atención que aprenderse ciertas frases de memoria. No quiere aplacar ni suavizar el temor a ciertas verdades, sino que quiere desafiarlas. Ya que este temor no debe haberlo, y quien no pueda soportar la verdad no debe recibirla de él. La firmeza de carácter debería ser mucho más valiosa que cualquier verdad positiva, y no se debería poder traer a sí, sin la primera, algo parecido a la última. Pero ¿no quiere él agradar, y actuar? En efecto, pero sólo a través de lo correcto, y en el camino del orden divino. De otra forma no quiere en absoluto ni agradar ni actuar. Un supuesto que gusta mucho a esta mayoría es que algún hombre, por lo demás correcto —sea en el arte, en el saber, o en la vida— quiera agradarles a ellos, sólo que no sabe hacerlo correctamente porque no conoce bien estos caracteres profundos, y que ellos tendrían que decirle cómo les gustaría. ¿Cómo podría ser, si él los podría traspasar con una profundidad in-

finitamente mayor de la que ellos mismos son capaces, pero no quiere sacar provecho de su conocimiento para actuar con ellos, porque le trae sin cuidado vivir según la voluntad de ellos, y no quiere hacerlos rectos, si ellos mismos no se han hecho antes rectos para él?

Y así les he dado a ustedes, honorable asamblea, junto con la descripción de la circunstancia ordinaria de la época, el medio de elevarse por encima de ésta y separarse de ella. No se avergüence uno de ser sabio, aunque se encuentre solo en un mundo de necios y provoque su mofa; téngase tan sólo el valor de no reírse con ellos, sino de permanecer serio un momento y de captar el asunto con la mirada: y la risa desaparece. La verdadera gracia (*Witz*) está en esta ocasión en segundo plano, y está para nosotros. Y en la misma medida en que el hombre bueno supera absolutamente al malo, así también su gracia supera a la del malo. En lo que atañe a su amor y su aplauso, téngase sólo el valor de renunciar decididamente a ellos, ya que jamás se recibirán sin hacerse malo uno mismo. Y únicamente es esto lo que paraliza y debilita a los mejores en nuestros días y obstaculiza el reconocimiento mutuo y su unión, que no quieran ellos renunciar a unificar dos cosas irreconciliables: su propio hacer recto, y el aplauso de la comunidad, y no quieran decidirse a reconocer lo malo como malo. Pero, si uno se ha elevado por encima de esta esperanza y esta menesterosidad, ya no tiene nada que temer. La vida prosigue su curso ordinario, y éstos podrán odiar, pero poco podrán perjudicar. Y menos aún después de que también ellos tengan que renunciar por su parte a la esperanza de hacernos iguales a ellos, y se inclinen más a dejarnos como estamos. Y lo más extraordinario: un hombre bueno, sólo con que

sea consecuente y decidido, es más fuerte que cien malos.

Y así creo haber dicho todo lo que quería decir aquí, y concluyo con esto estas lecciones; no deseando incondicionalmente su aplauso, honorable asamblea, sino, en caso de que debiera serme dado, deseando también que éste les honre a ustedes tanto como a mí.

AÑADIDO A LA SEXTA LECCIÓN

La doctrina principal de la religión cristiana, como una organización especial que se desarrolla en el género humano: que en Jesús ante todo, y de un modo que no le ha sido dado a ningún otro hombre, la existencia eterna de Dios ha asumido una personalidad humana, que todos los demás sólo a través de él y por repetición de su carácter completo en sí pueden llegar a la unión con Dios; que esto es una afirmación histórica, pero de ningún modo metafísica, se dice en el texto. Quizá no sea superficial exponer aún más claramente la diferencia en que se funda dicha expresión. Ya que con el gran público al que se la ofrezco impresa no debo suponer lo mismo que con la mayoría de mis oyentes inmediatos, que para ustedes, a partir de mis otras doctrinas, esta diferencia sea clara.

Ahí donde se toman estrictamente las expresiones, la histórica y la metafísica se oponen; y lo que es sólo efectivamente histórico, justamente por ello ya no es metafísico, y al revés. A saber, lo histórico, y lo puramente histórico bajo cualquier posible manifestación, es aquello que se puede comprender simplemente como mero y absoluto *factum*, que surge sólo para sí, y al margen de todo lo demás, pero que no se puede explicar ni deducir a partir de un fundamento

superior. En cambio lo metafísico, y la parte metafísica de cualquier manifestación concreta, es aquello que se sigue necesariamente a partir de una ley superior y general y puede ser deducido a partir de ella; con lo cual no se concibe en absoluto como mero *factum*, y estrictamente sólo por confusión se lo puede tomar por tal, ya que verdaderamente no se comprende en absoluto como *factum*, sino según la ley de la razón que gobierna en nosotros. Lo que se ha llamado parte componente de la manifestación nunca se agota en su efectividad, y jamás la manifestación efectiva se agota completamente en ella; y por tanto, en toda manifestación efectiva, ambas partes componentes se hallan inseparablemente vinculadas.

El error fundamental de toda presunta ciencia que no comprende sus límites (el uso transcendental del entendimiento) consiste en que no se conforme con tomar el *factum* como mero *factum*, sino que lo tome como metafísico. Ya que bajo el supuesto de que aquello que una tal metafísica se esfuerza en reconducir a una ley superior es de hecho meramente fáctico e histórico, una ley tal no la puede haber, al menos accesible a nosotros en esta vida presente: de aquí resulta que la metafísica descrita, que supone arbitrariamente que aquí tiene lugar una explicación —lo cual es su primer error—, tendría que ponerse además a inventar para rellenar con una hipótesis arbitraria el abismo que se ha abierto, lo cual sería su segundo error.

En cuanto al caso presente, se toma el hecho originario del cristianismo históricamente y como mero *factum* si se supone, como se hace ahora, que Jesús ha sabido lo que sabe antes de que cualquier otro lo haya sabido, adoctrinado y vivido como él, sin querer saber más allá cómo todo esto le haya sido posi-

ble: esto, según unos fundamentos esclarecedores, pero que no pueden comunicarse aquí, no se llegará a saber jamás en esta vida. Pero mediante el uso del entendimiento que sobrepasa el *factum*, este mismo *factum* se toma metafísicamente si se trata de concebirlo en su fundamento, y se expone con este fin una hipótesis de cómo el individuo Jesús, como individuo, ha procedido a partir de la esencia divina. Como individuo, he dicho: ya que se puede comprender cómo la humanidad completa procede de la esencia divina, y a través estas lecciones ha debido de hacerse comprensible, y esto es, según nosotros, el contenido del prólogo del Evangelio de San Juan.

Ahora no nos importa, sobre todo a quienes lo tomamos históricamente, de cuál de los dos modos se quiera tomar la afirmación expuesta, sino que ante todo nos importa de qué modo la han tomado el mismo Jesús y su apóstol Juan, y han sido autorizados los demás a tomarlo. Y lo más significativo de nuestra afirmación, es que el mismo cristianismo, y ante todo Jesús, no han tomado en absoluto tal afirmación por metafísica.

Reconducimos nuestra demostración a las siguientes afirmaciones.

1. Jesús posee el conocimiento más elevado, y que contiene el fundamento de todas las demás verdades, de la absoluta identidad de la humanidad con la divinidad, identidad tenida sin duda respecto de lo auténticamente real de la primera. Acerca de esta afirmación, todavía meramente histórica, tiene que estar de acuerdo conmigo ante todo aquél para quien la siguiente demostración deba probar algo. Y pido a mi época que no se apresure en este punto. Para mí, nadie que no haya ya recibido el mismo conocimiento de la realidad una por otro camino y que lo haya he-

cho viviente en sí, lo encontrará donde yo lo he encontrado bajo tal condición. Pero, si alguien ha cumplido ya esta condición y se ha dado con ello a sí mismo el único órgano con que se puede comprender el cristianismo, entonces él no sólo reencontrará claramente en el cristianismo esta verdad fundamental, sino que se le extenderá también sobre las restantes expresiones de estos mismos escritos, que aparecen a menudo de modo muy singular, un sentido superior y más santo.

2. El modo y la manera que este conocimiento tiene en Jesucristo, lo cual es el segundo punto al que se llega, se puede caracterizar del mejor modo por oposición al modo y manera en que el filósofo especulativo llega al mismo conocimiento. Este último procede de la tarea, ajena a la religión y profana para ella, de su interés cognoscitivo de explicar la existencia. Esta tarea la encuentra ahí donde se halla presente un público sabio, ya adoctrinado por otros antes que él, y encuentra colaboradores para la resolución entre sus antecesores y contemporáneos. Jamás se le ocurre, por la mera tarea que se le ha vuelto clara, tenerse a sí mismo por alguien especial y magnífico. Fuera de eso la tarea, como tal tarea, se dirige a su propia aplicación, y a su libertad personal que se le ha vuelto claramente conocida. Claramente consciente de su autoactividad, tampoco puede tenerse por un inspirado.

Si se supone finalmente que la solución le resulta, y que le resulta de la única manera correcta, mediante el principio de la religión, entonces su fundamento se basa en una serie de investigaciones preliminares, y es de este modo para él un acontecimiento natural. La religión queda ahora sólo al lado, y no mera y exclusivamente como religión, sino a la vez como la pala-

bra venida a él que resuelve el enigma y que concluyó la tarea de su vida.

No sucede así con Jesús. Él no partió de una pregunta especulativa, que fuera resuelta más tarde y en el trascurso de la investigación de esta pregunta, mediante un conocimiento de la religión venido a él. Ya que con su principio de la religión no explica nada en el mundo, ni deduce nada desde este principio, sino que lo presenta únicamente y con toda pureza como lo único digno de saber, dejando todo lo demás como algo de lo que no vale la pena hablar. Su fe y su convencimiento tampoco permitieron plantear la pregunta acerca de las cosas finitas. Dicho brevemente, ellas no existen en absoluto para él, y sólo en la unión con Dios se halla la realidad. Cómo este no-ser pueda llegar a la apariencia de ser, pensamiento del cual surge toda especulación pagana, no le asombra.

Tampoco poseía él su conocimiento por un adoctrinamiento externo ni por tradición, ya que, con la sinceridad y apertura verdaderamente sublimes que emanan de todas sus expresiones —aquí presupongo que mi lector, por su propia familiaridad con esta virtud, y por un estudio más profundo de la narración de la vida de Jesús, se ha procurado un concepto evidente de tal sinceridad—, él lo habría dicho y habría indicado a sus discípulos sus propias fuentes. De que él aludiera a un conocimiento verdadero de la religión previo a Abraham, y que refiriera certeramente a Melquisedec a uno de sus apóstoles, no se sigue que Jesús haya conectado con este sistema por mediación de la tradición. Sino que él puede muy conciliadoramente haber reencontrado en el estudio de Moisés aquello que a él ya se le había evidenciado. También una gran cantidad de otros ejemplos atestigua que él había comprendido los escritos del Antiguo Testa-

mento con una profundidad infinitamente mayor que los sabios de su tiempo, y que la mayoría de los del nuestro; habiendo partido él mismo, según parece, del principio hermenéutico de que Moisés y los profetas habían querido decir algo, y no nada.

Que Jesús no poseyera su conocimiento ni por propia especulación, ni por una comunicación externa, significa que lo poseía absolutamente por su mera existencia: ella era para él lo primero y lo absoluto, sin otro miembro con el que entrara en relación: sólo por inspiración, como nosotros expresaremos después por oposición a nuestro conocimiento. Pero él mismo jamás pudo expresarse así. ¿Y qué conocimiento poseía de esta manera? Que todo ser sólo se fundamenta en Dios y procede inmediatamente de Él. Que procede inmediatamente de ahí, he dicho. Ya que para nosotros esto último es una conclusión de lo general a lo particular, porque nosotros, en todo, tenemos que aniquilar en lo general nuestro hasta ahora presente yo personal, que aquí aparece como lo particular: pero de ningún modo sucede así con Jesús, y les pido que tomen esto como lo principal. Ahí no había ninguna identidad que aniquilar, ni espiritual, ni investigadora ni ejercitable; ya que en este conocimiento se le había disuelto su mismidad espiritual. Su autoconocimiento era la misma verdad racional pura y absoluta; sida y germinada, y mero *factum* de la conciencia, pero no, como en todos nosotros, salida genéticamente a partir de otro estadio y, por tanto, no un mero *factum* de conciencia, sino algo alcanzado por mediación. En lo cual, como me he esforzado en expresar determinadamente, debería haber consistido el auténtico carácter personal de Jesús, que como tal individualidad sólo puede ser puesto una vez en el tiempo y jamás ser repetido. Él era la razón absoluta,

o lo que significa lo mismo, la religión absoluta, transformada en una autoconciencia inmediata.

3. En este *factum* absoluto reposaba ahora Jesús y estaba disuelto en él. No podía pensar, saber o decir, sino que él justamente sabe que existe de este modo, que esto lo sabe inmediatamente en Dios, y que también sabe justamente que lo sabe en Dios. Tampoco podía dar a sus discípulos otra exhortación a la bienaventuranza, sino que ellas tenían que hacerse como él. Que su manera de existir da la bienaventuranza, lo sabía en sí mismo. Pero excepto en sí mismo, y como su propia forma de existir, no conocía en absoluto la vida que da la bienaventuranza, ni podía caracterizarla de otro modo. No la conocía en un concepto general, como la conoce y es capaz de caracterizarla el filósofo especulativo. Ya que él no creó a partir del concepto, sino a partir meramente de su propia autoconciencia. Él lo tomó sólo históricamente. Y quien lo toma tal como nosotros lo hemos explicado, lo toma, a nuestro parecer, según su ejemplo, sólo históricamente. Él era para tal y tal tiempo en tierra judía un tal hombre, y bueno. Pero quien pretenda saber más, cómo tal individuo se hizo posible y efectivo, si por una organización arbitraria de Dios, o por interna necesidad en Dios, ése excede el *factum*, y trata de hacer metafísico lo meramente histórico.

Para Jesús tal escisión era absolutamente imposible, ya que para ello tendría que haberse separado de Dios, y haberse puesto escindido, y maravillarse acerca de sí mismo, y habría tenido que imponerse la tarea de resolver el enigma de la posibilidad de tal individuo. Pero es lo más llamativo, el rasgo que siempre se repite del mismo modo en el carácter del Jesús juánico, que no quiera saber nada de tal escisión de

su persona respecto de su Padre, y a quienes lo intentan hacer les reprende. Que él siempre admite que quien le ve a él, ve al Padre, y quien le oye a él, oye al Padre, y que aquello es todo uno; y niega y rechaza una mismidad en él, sobre cuya indebida afirmación la mala comprensión le hace reproches. Para él no se trataba de Jesús Dios, ya que no hubo un Jesús independiente; sino que era Dios Jesús, y apareció como Jesús. Pero de tal autoobservación, y asombro de sí mismo, no ya un hombre como Jesús, respecto de quien la mera absolución debería ser aquí una blasfemia, sino que todo el realismo de la antigüedad estaba muy alejado. Y el talento de mirar siempre por sí mismo, y de sentir su sentir, y de nuevo sentir el sentir de su sentir, y de toda la larga serie de sí mismo, y de explicar psicológicamente su extraña personalidad, estaba reservado a los modernos; de todo esto no saldrá nada serio mientras ellos no se conformen llana y sencillamente con vivir, sin querer vivir esta vida con todas aquellas reduplicaciones; dejando a otros que no tengan nada mejor que hacer el extrañarse de su vida, si es que la encuentran digna del esfuerzo, y el hacerla comprensible.